مارتيـن زيـل



مكتبة
الفكر الجديد

عرض فلسفي

ترجمة: د. نبيل الحفار

مارتين زيل

111 فضيلة
111 نقيصة

عرض فلسفي

ترجمة: **د. نبيل الحفار**

مراجعة: **مصطفى السليمان**

بيانات الفهرسة أثناء النشر

BJ1531.S4412 2015

Seel, Martin, 1945-

[111 Tugenden, 111 Laster: Eine philosophische Revue]

111 فضيلة، 111 نقيصة : عرض فلسفي / تأليف مارتين زيل ؛ ترجمة نبيل الحفار ؛ مراجعة مصطفى السليمان. ـ ط. 1. ـ أبو ظبي : هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2015.

333 ص. ؛ 12,5 × 20,5 سم.

ترجمة كتاب: 111 Tugenden, 111 Laster: Eine philosophische Revue

تدمك : 4-484-17-9948-978

1- الأخلاق- الفضائل.

أ- حفار، نبيل. ب- سليمان، مصطفى. ج- العنوان.

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الألماني:

Martin Seel

111 Tugenden, 111 Laster: Eine philosophische Revue

Originally published as: "111 Tugenden, 111 Laster"



www.kalima.ae

ص.ب: 2380 أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، هاتف: 300 6215 2 971+ فاكس: 127 6433 2 971+

هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة
ABU DHABI TOURISM & CULTURE AUTHORITY



111 فضيلة

111 نقيصة




مكتبة
الفكر الجديد

الفهرس

الاستعراض


مكتبة
الفكر الجديد


مكتبة
الفكر الجديد

الكراس



مدخل

ليتصور القارئ هذا الكتاب كمسرحية موسيقية، حيث يظهر أمامه في تتالٍ متبدل سريع حشدٌ من الفضائل والرذائل، التي تتقارب وتتباعد باستمرار. والعملية الإخراجية المؤلفة من 111 فصلاً ستُظهِر على الخشبة 555 من فتيات وفتيان الاستعراض الذين سيجسدون أدوارهم الساطعة، سواء كانت براقة أم كالحة. وبرقصة الحلقة ستقدم الفرقة متعدّدة الرؤوس مشاهدَ حيوية متبدلة من احتمالات الحياة الإنسانية. وتصميم الرقصات لهذه المسرحية سيكشف لأعين المشاهدين دراما أسلوب معيشةٍ يتمسك بالفضيلة دون أن يصمّ أذنيه عن إغراءات الرذيلة.

إن الفضائل والرذائل هي ميزات بشرية أو مثالب، بوسع الإنسان جزئياً على الأقل، أن يفعل شيئاً حيالها. إنها صفات مرتبطة بشخصياتِ أناسٍ يُظهرونها، خيراً أم شراً، في أفعالهم ومواقفهم. بعضها - كالتواضع أو التكبر - قد يبدو بريئاً، وبعضها الآخر - كالكرم أو القسوة - يُعدّ من كبريات الهبات أو الرذائل. ومع ذلك ليس ثمة هنا ما هو بريء، فالفضائل والرذائل تتداخل ببعضها بعضاً هناك أيضاً، حيث تكون



عاملاً حاسماً في تقييم ما نفعل وما نُحجم عن فعله. إنها لا تنْماز من بعضها بعضاً إلا فيما بينها: فضائل من فضائل رذائل من رذائل، رذائل من فضائل، فضائل من رذائل. ولا بد للإنسان من أن يشارك في كثير من هذه الصفات كي يمتلك واحدة منها فحسب، ولا بد له من أن يعرف كثيراً منها كي يدرك واحدة منها. إن اللجوء إلى بعض أساليب اللياقة فحسب ومخالفتها بتجاوزها، لن يؤدي إلى النجاح على الصعيد العملي ولا النظري. بل إن تتابع المشاهد ولا سيما لائحة توزيع الأدوار الواردة هنا في استعراض الفضائل، هو ما سيوفر رؤية ومعاينة مدى تداخل شبكتي الرذائل، ولا سيما الفضائل ببعضها بعضاً، ومدى تأرجح الأرضية التي ما زالت تتحرك عليها أكثر أساليب المعيشة رزانة. لا في الفن وحده، بل في الأخلاق أيضاً يعتمد الأمر على الفوارق الدقيقة.

منذ القديم كان للفلسفة مهمتان: أن توقع البشر في الحيرة، وأن تسعفهم في بلوغ الوضوح. رغم أن أصل النشاط الفلسفي ينبع من الدهشة، فإن المهمة الأولى من المهمتين - خلافاً لأيام سقراط - يتم تجاوزها اليوم بكل خفة وبكل سرعة. بعد الدهشة من اتساع العالم تأتي الحيرة: تعجبٌ بصدد كيفية فهم عملية استيعابنا لشيء ما. ومن هذا التعجب تولد الحاجة إلى الوضوح: إلى استكشاف الحقائق المتداخلة ببعضها بعضاً، حيث



تنفتح أمامنا دروب للفهم. يقول لودفيغ ڤيتْغِنْشْتاين في كتابه «استقصاءات فلسفية»: «لا تفكر، بل انظر!» مطالباً نفسه بذلك وقراءه أيضاً. وهو طبعاً لا يعني بذلك أن الإنسان في الفلسفة لا يجوز أن يفكر، بل إنه ينصح لا أكثر، بالتخلي عن مناهج التفكير المطروقة لمصلحة تأملٍ متروٍ ونزيه في موضوعات التفكير. وهذا هو ما يجب أن يجري هنا أيضاً. إن عرضاً سريالياً نوعاً ما للعبة النقائض بين فضائل ورذائل البشر هو وحده ما يمكن أن يقدم صورة واقعية لتداخلاتِ وجودٍ قويم.

لقد كُتِب ما يملأ مكتبات كاملة حول كثير من الفضائل - وفي مقدمتها العدالة - وحول أوجُه فهمها تاريخياً، لذلك لا يبغي هذا الكتاب الدخول في منافسة مع مثل هذا العلم الواسع بل سيكتفي بمجموعة من الخطاطات الأولية الصالحة لإفساد تدابير كبار من توخوا تبسيط النظريات الأخلاقية والإرشاد الحياتي. استناداً إلى خلفية تاريخية طويلة للموضوع تهدف فصول الكتاب القصيرة إلى الوصول إلى فهمٍ معاصر للعلاقات بين الفضائل والرذائل، أي إلى فهم قدرتها في عصرنا على إرشادنا أو إغوائنا.

في تتالي أرقام الاستعراض الـ (111) تسود أحياناً فوضى مبهجة، ومُرّة أحياناً، ومتوازنة في أحيان أخرى. وترتيبها يتبع إلى حد كبير نظاماً يعتمد التداعي والترابط. وهذا الرقم



متطابق الأعداد يبيّن أن الأمر لا يتعلق بالشمولية، في أي وجه من وجوهها. ومع ذلك يتبع الاستعراض قاعدة معينة، فكل فضيلة مفترضة وكل رذيلة مفترضة ستبقى قيد العرض إلى أن ينجلي طابعها المتناقض. إن الأطفال، بل حتى الكبار يتسلون ببلورة الثلج التي تحتوي منظراً طبيعياً مبتذلاً. عندما يخض المرء البلورة يختفي المنظر الطبيعي في فوضى ندف الثلج، إلى أن تهدأ العاصفة تدريجياً ويتضح المنظر ثانية. وهنا ستُثار مثل هذه العاصفة، إلا أن منظر المعيشة البشرية سيتبدى في النهاية مختلفاً عما كان عليه سابقاً، بمعنى أنه من الممكن رسمه وتلوينه من دون فضائل مبتذلة رخيصة.

والكُراس البرنامجي الذي يختم هذا الكتاب يرسم المعالم الإجمالية لهذا المنظر، ويحاول إعادة شيء من النظام إلى الفوضى العابثة التي نتجت عن الاستعراض. وعلى نحو مبالغ فيه ستقدم أجوبة قديمة وجديدة عن الأسئلة التقليدية لفلسفة الأخلاق ونظرية الأخلاق. وهي تتعلق بمفهوم الفضيلة ووحدتها، بازدواجية الفضائل والرذائل، بدور كبار ممثليها، وكذلك بالعلاقة بين المصلحة العامة والمصلحة الفردية. يجوز للمرء أن يتصرف حيال هذا الكراس كما في حالات حضور المسرحيات عامة. فيمكن للإنسان أن يستغرق في قراءته قبل العرض أو بعده، أو أن يتركه جانباً ليتسلى ببساطة بمجريات العرض التي



تذهله عما حوله. وهنا أيضاً ثمة أكثر من درب واحد للفضيلة.

أما عن مدى استفادة القارئات والقراء من هذا الكتاب، فإنه يدعو لمعاينة الأفضل، أفضل ما عُهد إلى الإنسان به: أن يعيش وجوده المتناهي بإحساس يقظٍ تجاه الأفضل بالنسبة إليه.




مكتبة
الفكر الجديد

الاستعراض




مكتبة
الفكر الجديد

1. الطيش

تبدأ بعض الأعمال نتيجة طيش مطلق. إذا كان المرء محظوظاً، سارت الأمور على ما يرام، وإن لم يحالفه الحظ فسيفشل. وإذا أراد أن لا يكون فشله كاملاً، فلا يجوز البقاء في حالة الطيش المطلق، بل لا بد من الاستعانة بالجدّية والتبصر والصبر، كيلا تضيع سهولة البداية. إن مَن يستخف بثقل كل شيء، فإنه عاجلاً أم آجلاً سيرزح تحت عبء الحمولة. ورغم ذلك فإن للطيش حسناته. إنه يبعدنا عن شدة الخمول والتردد والمماطلة. إنه يجعلنا نتغلب على الموانع، التي ما كنا لنجرؤ على القفز فوقها لولا دفعه إيانا، مرعوبين من علمنا بأن كل بداية صعبة. مع أن الأمر ليس هكذا في جميع الحالات. وليس ضرورياً أن يبدأ المرء من النهاية الأشد تعقيداً. بغية الشروع بتنفيذ مهمة، ولتكن مهمةَ حياة، يكفي غالباً، العثور على أحد الأطراف الذي يرتبط بمشكلاتها، والتمسك به من ثمة بيد ثابتة. قد يتمكن الإنسان ببساطة من قطع العقدة المتشابكة، بدلاً من حلها، ولكن في غالب الحالات سيتجاوز هذا حدود ما هو مرجو. من دون



الاستعداد للإخفاق لن يمكن لأي عمل ذكي أن ينجح.

لكن الطيش ليس صعباً على الصعيد الشخصي فحسب، بل على صعيد الآخرين أيضاً. يعد الطائشون في الحياة الاجتماعية مهملين أو مستهترين، وغالباً ما يكونون كذلك. إنهم يستسهلون التعامل مع الآخرين جداً، سواء في الأمور الكبيرة أو الصغيرة. وما أسرع ما يهينون الآخرين بملاحظةٍ مستهترة، فيتشاجرون معهم أو يعرضونهم للخطر من دون أن يلاحظوا أبداً مدى الإهمال الكامن في أفعالهم. إنهم يصدقون بسذاجة ما يسمعون، يقعون في شراك وعودٍ سياسية أو شخصية في غفلة منهم ويركضون خلف أي تيار اقتصادي حتى الدمار الشخصي أو العام. من وجوه عدة يمكن للطيش أن ينتقم لنفسه. لكنه بين بلداء عصرنا وثقلاء الدم فيه يبقى الطيش ظاهرة منعشة، ولا سيما منه أنواعه الشبابية التي لا يرغب أي مجتمع متحضرٍ بأن يخلو منها كلياً، ولا من لا مبالاة أولئك الذين تلازمهم حتى مرحلة متقدمة من العمر. فأولئك الذين بوسعهم رغم كل الإخفاقات والخسارات وعاهات العمر، أن يبقوا خالي البال، يفوزون في النهاية بهدية خاصة: هدية الإهمال.



2. الدماثة

لا يمكن للإنسان أن يتوقع الدماثة في كل مكان، ولا حتى هناك حيث يُفترض أن تسود إلى حدٍ ما بين الناس. عندما نتبضع أو نراجع الدوائر الحكومية أو في أماكن عملنا وبين زملائنا نتقبل المتجهمين والمتأففين والمنغلقين على أنفسهم والمتعجرفين برباطة جأش نسبية، ما دام تعاملنا معهم لا يلحق بنا إساءة خاصة. لكنهم رغم ذلك يعكّرون المزاج، ولا سيما عندما تلفت نظرنا فجأة دماثة أحد العاملين، أو عندما نُستَقبل في أماكن غريبة عنا بترحاب غير متوقع. عندها نلاحظ مدى غياب التعبير عن الدماثة بين أناس لا يعرف واحدهم الآخر أو لا يستلطفون بعضهم بعضاً، فيكون هذا التعبير بمنزلة ترفٍ لا يقدر عليه إلا القلة، ولا سيما أنه مُكلف إلى حد ما. فمن السمات الجوهرية للدمثين ألا يحسبوا لكل شيء حساباً. إنهم يقدمون لشركائهم في الإنسانية قروضاً، دون توقع سدادها غالباً. فالدماثة هي أحد أشكال الجود، وليست أقلها شأناً. ويجب أن تبرهن على ذلك في المقام الأول عندما لا يبدي الآخرون أي اهتمام بلفتةٍ مَحبةٍ أو مجاملةٍ لطف. بعض الناس يُقْسرون أنفسهم على مقابلة حتى أشد الآخرين جلافةً بدماثةٍ «حديدية» وبعض الناس يسعدهم ذلك أيما سعادة. لا علاقة لهذا بالغيرية



إلا قليلاً. إن ما يحاول الدمثون فعله هو فقط إبعاد أنفسهم عن الكدَر الذي غالباً ما يهاجمهم. إنهم لا يرغبون بالعيش في عالم مملوء بالضجر والتذمر.

أن يكون الإنسان دمثاً لا يماثل أن يكون سلوكه كذلكَ. هذا الفارق هو ما يميز العائق الفعلي في تحديد الدماثة، سواء التي نمارسها أو التي نستقبلها. لكن هذا الفارق لا يسهل تحديده بسبب عدم التأكد من مدى كون المَخبَر والمظهَر يشكلان نقيضين. فأن تكون دمثاً يملي عليك في العلاقات الاجتماعية أن يكون سلوكك دمثاً، مثلاً تجاه أناس يلاقيهم الإنسان بانفتاح نتيجة التسامح فحسب، أو تجاه أناس يبغي المرء استمالتهم لأسباب مرحلية. وثمة دماثة روتينية لا يجوز الاستهانة بها. وهناك البشاشة الاحترافية للممرضين أو لجباة الحافلات والتي قد تعتبر في هذا السياق مُتقَنة أو قسرية مؤلمة. إن مخبر ومظهر الدماثة يتعلقان في كل مكان بظلال الفروق الدقيقة لأسلوب أدائهما. وبما أن الجميع يعرفون ذلك فهم معتادون جميعهم على الارتياب بمظاهرهم الخارجية. ولذلك تشكل الدماثة في العلاقات الاجتماعية موضع ارتياب باعتبارها غلافَ تمويهٍ لعدم الالتزام. وغالباً ما يكون هذا الحكم محقاً، ما دام أولئك الذين يمارسون الدماثة دائماً، نادراً ما يكونون دمثين حقاً، وأولئك الدمثون دائماً، لا يمكنهم أن يكونوا صادقين دائماً.



غالباً ما تصطبغ الدماثة بلون النفاق، ومن يبغي النأي بنفسه عن ذلك، يُنصَح بأن لا يبالغ في اللطف. ويجوز للمرء في تعامله مع مَن لا يبغي أن يصدمهم، أن يجور عليهم قليلاً بين الحين والآخر. فبعض التلميح والوقاحة، بل حتى الخسة تجعل الدماثة بين الناس صادقة ومقبولة.

3. الوقاحة

تتأتى الوقاحة من خروج أحدهم عن حُسن السلوك على نحو هجومي بالكلمات واللفتات. تعد الوقاحة أحد أشكال التواصل، وهي تتبدى في طريقة مواجهة أحدهم الآخرين في حالات خاصة، سواء وجهاً لوجه أو بالإعلام الخطي أو هاتفياً أو بالخطاب العلني. بخلاف حالات أخرى من عدم اللياقة، ثمة هنا تطاولٌ وجسارة، يجدها المخاطَبُ مستفِزة ومهينة أو مؤذية. إن الوقحَ لا يتصرف على نحو بغيضٍ فحسب، بل يتعمد أن يتجاوز الحدود في عيني مَن يواجهه. على خلاف العجرفة لا يتبدى في سلوك الوقحِ أثرُ تفضلٍ ناتجٍ من تفوقٍ حقيقي أو موهوم؛ بل هو يتطاول أو يُبدي العنادَ حسبما يناسبه. الوقح ببساطة لا يخجل من إطلاق نزواته في وجوه الآخرين.



إن تحولاته الفظة قد تختلف جداً حسب الحالة، ووسائل الفظاظة في عملية التواصل يمكن أن تكون في حد ذاتها خشنة أو ناعمة. قد يتجلى فعل الوقاحة في رفض تحية الآخر، في الرد معترضاً، في التباهي، في الشماتة، في الضحك، في التهامس، في الغمغمة، في التأوه، في الصراخ، في اللعن، في الشتم، في التحديق في شخص ما، في الصمت، في الالتفات عن المخاطَب، في تزويغ العينين، في شبك الذراعين، في الاسترخاء بلا أدب على الكرسي، في هز الكتفين، في الإشارة إلى المخاطَب على أنه مختل أو في إبداء حركات بذيئة تجاهه. وعلى هذا الصعيد لا حدود هنا تقريباً للخيال والصُمات الاجتماعي في الجهر بالأحكام أو التكتم عليها.

وبما أن الحدود الموضوعة ضئيلة الحجم فإن العتبة إلى السلوك الفظ من الناحية الأخرى لا يمكن تحديدها مطلقاً. وفي نهاية المطاف يمكن لحدود اللياقة التي تتجاوزها الوقاحة أن تكون حدوداً موهومة أيضاً. إن سلوكاً يتبدى كاستياءٍ صرف أو كمجون صريح يُحتمل بأحد أشكال الجسارة أن يكون فعّالاً إذا ما صدم المخاطبَ بقوة، ولكن مع تضمنه شحنةً شافية ضد الامتثالية المبالغ فيها. وفي بعض الأحايين يمكن لسلوكٍ متمردٍ يشي بعدم الرضا أن يكون فعلاً خلاَّقاً.

ثمة نعتٌ على كل حال لا يمكن أن يُلصق بالوقح: أنه



خجول لا يجرؤ على الاعتراف صراحة بانتمائه إلى نوع الناس الوقحين. إنه لا يشارك في هذا الرياء. إن مَن لا يخجل، ولا يجد نفسَه بالغ التهذيب لأن يجهر برأيه مرةً، لأن يرفض الخنوع لأسيادٍ مزيفين، يبرهن على حرية داخلية لها قيمتها لا شك في ذلك. عندها - وعندها فقط - تصبح «الوقاحة» صفة إيجابية. ولمثل هذه الاستثناءات تمتلك اللغة المتداولة بين الناس إحساساً مرهفاً، يراعي كون الحالة لا تتعلق فحسب بالصفات الفطرية للشخصية. كأن تقول: بعض الناس أغنياء بصورة وقحة، وأسعار بعض البضائع بلغت حد الوقاحة.

4. الخجل

الإنسان الخجول هو الذي يستحي إلى الحد الأقصى شعورياً من الانكشاف اجتماعياً. وهذا الإحساس هو اشمئزاز راسخ جسدياً من كل ما يعتبره هذا الشخص نابياً أو ممنوعاً أو تابوهاً ببساطة. ويرتبط هذا الإحساس بالتعامل مع الآخرين ومع الأشياء والمؤسسات التي تُعتبر محترمة أو مقدسة، سواء كانت مشغولات فنية أو تعبدية، أو هيئات دينية أو حقوقية، أو أشكال ومناطق طبيعية. إن الذين يستحقون التوقير، من أشياء



وأناس، لا يتبدون أبداً كذلك فحسب، في إدراكِ الخجولِ، نتيجةً لاهتمامهم بأن يكونوا موضع احترامٍ وصون. بل انطلاقاً من خبرة الخجولين وما لُقنوه في تربيتهم، يتعلق الأمر غالباً بقيمٍ تستحق عموماً الاحترام والتوقير. إن الخجل هو وعي صامتٌ بفضيحة محتملة: بفضيحة ناتجة عن الإساءة إلى وصايا وواجبات لا جدال في كونها تستوجب التوقير.

وإذا ما لاحظ أحدهم هذه الإساءة، فإن الأمر ليس كبير الأهمية. إن الإنسان الخجول يرى عيون الآخرين موجهة نحوه دائماً، سواء أكانت عيون إخوانه البشر أم الآلهة أم الأرواح الأخرى، وهو يريد الصمود أمام أعينهم، ولذلك في عيني ذاته أيضاً. يتجلى الخجل على نحو رئيسي في تجنب كلمات وأفعال غير لائقة، ويعبر هذا التجنب عن نفسه بلغة الجسد أولاً، في خفض النظر، في نبرة الكلام، في طريقة اللباس وفي التعبيرات الحركية المترددة والمرتبكة. يشكل الخجل نوعاً من إثبات الذات، يعبر عن نفسه باللحم والدم نتيجة الحياء من عدم اللياقة.

أحد جذور هذا السلوك نجده في الخجل الجنسي، ومن هنا تنطلق الرغبة، بمعنى مجازي في عدم التعرض لفضيحة. فالإنسان لا يريد أن يقف أمام الآخرين عارياً وأعزل من جميع علامات التحضر، وغالباً ما يعني هذا في الوقت نفسه أن الإنسان لا يريد على نحو تعسفي كشف الآخرين وانتهاك



حمايتهم الذاتية دون ضرورة. أن يشعر الإنسان بالخجل لا يعني دائماً أن يخجل من نفسه، من سلوكٍ ذاتي يجده الإنسان خاطئاً. بل يمكن للمرء أن يخجل عن آخرين من الذين يشعر طبعاً بانتمائه إليهم، كأن يخجل عن أحد أفراد أسرته أو الجمعية التي ينتمي إليها أو شركته، أو وطنه، لأنه لم يتصرف أو لا يتصرف حسبما تمليه اللياقة أو الصواب. وحتى في حالة شعور الإنسان بالخجل عن آخرين، فإن هذا يتعلق دائماً به نفسه: كشخص يرتبط بشخص آخر أو بمجموعة من الآخرين إما نتيجة الميل أو التاريخ المشترك. أحياناً قد تكون مؤشرات هزات الشعور الفردي بالخجل ردودَ فعلٍ على هزةٍ أشد عمومية بكثير.

إن هذا الإحساس قد ينقلب إلى عائق أيضاً، إلى حد الخوف من ملامسة الحياة نفسها. فالخجل المغلوط لا يوجد في السرير فقط. فكما أنه بوسع الإنسان هناك في السرير أن يبتهج دون خجل بالعري الخاص مع آخر مرغوبٍ فيه، فبوسعه في أماكن أخرى أحياناً أن يترك وراء ظهره لعبة التستر والتحجب. وعندها سيتعلق الأمر، سواء في المكان الخاص أو العام، بنزع نقاب الحياء وعدم تلبية توقعات الآخرين. لا يجوز أن يخشى الإنسان من مجرد مظهر عدم اللياقة. إن شديدي الخجل لا يبرهنون فقط على نقص في الجرأة الاجتماعية، بل أيضاً على نقص في الصراحة عند مواجهة الذات. فخوفاً من نظرة



الآخرين إليهم لا يجرؤون على مواجهة ذواتهم بصراحة. إن الشعور بالخجل الذي هو دلالة على احترام الذات، يتحول على هذا النحو إلى تهديد للذات. وأولئك المكبَّلون بأسرِه يعيقهم عن عيش الحياة بانطلاق. ونتيجة الإفراط في التقيد باللياقة ينحرفون بأنفسهم عن إيقاع الحياة.

5. اللباقة

اللباقة هي فضيلة التماس الاجتماعي المتحفظ، فالأمر يتعلق هنا دائماً بالمسافة الصحيحة بينك وبين الآخرين. إن كانت أكثر من اللازم فهي تنبو عن السواء، وكذلك الأمر إن كانت أقل من اللازم. والمخالفات الناتجة عن اللامبالاة وعن الفضول تُوازن إحداها الأخرى. إن التعامل اللائق مع الآخرين يتبدى على نحو متباين جداً حسب قُربهم أو بُعدهم منا. فحتى أولئك الذين ندنو منهم مكانياً، يُفترض بنا ألاّ نخالطهم جسدياً وروحياً. وأولئك النائين عنا يجوز لهم أن يتوقعوا اهتمامنا بهم عندما نلتقي. إن من يتدخل في شؤون الآخرين، التي يريدون حلّها فيما بينهم، يفتقر إلى اللباقة. وكذلك عندما يُسلط الضوء على أمورٍ تخصهم ولا يرغبون في الكشف عنها. ومن عدم



اللباقة أيضاً الإلحاح على الآخرين بأمرٍ لا يريدون أن تكون لهم أي صلة به أو لا قدرة لهم على استيعابه. يحتاج الإنسان إلى امتلاك إحساس بالتمييز المتحفظ، كي يدرك متى وأين يدنو من الآخر، أين ومتى يبتعد عنه، بماذا ومتى يمكنه أن يفاتحه صراحة بأمر ما.

وهذا التحفظ يبدأ بالسلوك الجسدي. في سياق محادثة بريئة، مهما كانت الأرضية الاجتماعية، قد يدنو أحد المشاركين في الحديث من الآخر جسدياً أكثر مما يجب، وذلك لجهله بالمسافة الأساسية التي يُفترض بالمشاركين في الحديث غير الرسمي مراعاتها فيما بينهم. حتى وإن لم يكن يتفُّ أثناء كلامه، فإن محاوره يرغب في إبعاده عنه قليلاً، لولا أن اللباقة الذاتية تحول دون ذلك، أي دون دفع فاقد اللباقة إلى مسافة آمنة دون إحراج. فآداب حسنِ السلوك تُملي عدم الرد على الإساءة بمثلها، كما لا يرغب الإنسان في أن يكون فظاً، حتى تجاه فظاظةِ الآخر، ولا أن يتبجح بنفسه، ولا سيما تجاه من يتمادى في التطاول. ولا يريد الإنسان أن يكون مباشراً جداً، حتى تجاه من يستحقون الصدّ المفحِم. هنا تكمن صعوبة اللباقة، وتحولها أحياناً إلى شؤم. ففرط اللباقة يُفوِّت على الإنسان فرصة الكلمة الصريحة. وفرط التعاطف والانفعال يُضيِّع إمكانية التواصل مع الآخرين بانفتاح. إن خيوط اللباقة الناعمة قد تتحولُ إلى



شبكةِ صيدٍ لا فكاك منها.

6. النزاهة

إن النزاهة صفة نسبية مقارنةً، مثل أي فضيلة أو رذيلة أخرى، وقيمتها أو لا قيمتها تنتج من موقعها بين أخريات كثيرات. وكما في حال بعض الفضائل الأخرى يبدو الاهتمام بها والعمل بما توجبه أمراً يقارب المستحيل، إذ لا يوجد امرأة نزيهة أو رجل نزيه. فمن حيث البيولوجيا والنشأة والإيديولوجيا والأصل واللغة والشكل وعوامل كثيرة أخرى يُعدُّ كل إنسان مالكِ زمام أمره فكراً وفعلاً، خاضعاً لحتمية متنوعة، قبل حتى أن يحرك خنصره. فكيف له إذن أن يحاكم الأمور ويتصرف بنزاهة؟!

يمكنه ذلك ما دام لا يسمح بتسييره بانحياز. فالنزيه هو ليس فحسب مَن ينساق وراء بعض طباعه مع القدرة على سوق طباعه الكثيرة المسيطرة الأخرى لتتصارع في ميدان المعركة. فضد الميل الملح صباحاً للبقاء في الفراش، يمكن تجنيد الرغبة بكتابة بعض الصفحات مساء. وضد الميل الملح للتلاعب في الحساب للمصلحة الشخصية، يمكن تجنيد الخوف من الانكشاف



كمحتال. وضد النزعة الملحة لاعتبار متعة التبغ مفيدة، تسعفنا معرفة بعض الحقائق الطبية. إن التضاد بين هذه الطباع هو وحده ما يجعل من الممكن، ألا يبقى الإنسان أسير أحدها. لا يُفترض بالمرء أن يتصرف من الصباح وحتى المساء باعتباره الأخ الأصغر، حتى ولو أمضى عمره كله كأخ أصغر لأخ أكبر. ولا يُفترض بالمرء أن يعتبر نفسه متمرداً طوال حياته، لمجرد نشأته في بيئة تألف ذلك. كما لا يُفترض أن يتمسك الإنسان بإيمانه بنظرية الأرواحية (أن لكل شيء في الطبيعة روحاً) لأنه أُعجب بها ذات يوم. فالإنسان ليس مجبراً على أي شيء: هذا هو شعار النزهاء. إنهم يعرفون أن كل ما يجب علينا هو نتيجة إما لرغبتنا أو لمشيئتنا. ولهذا فإن الأمر يتعلق بربط أهدافنا وعواطفنا بأولئك الذين يحتلون المرتبة الأولى من اهتمامنا، وقد يساعدنا في ذلك كثيراً، أن نترك لبعض هذه الروابط التي عقدناها أن تحملنا وتجرفنا معها. أن لا يكون المرء مرتبطاً بأي شيء مطلقاً ويجد على الرغم من ذلك مغزى لحياته، فهذا لا يصح، لأنه يناقض طبيعة الحضارة، مهما كانت. أما أن يرتبط الإنسان في المقام الأول بشخص واحد أو بقضية واحدة، فهذا ممكن، ولكن ليس بصورة جيدة؛ فهذا يفسد النظرة الحرة إلى العالم. إن مَن لا ينحاز في أمور كثيرة لا يمكن أبداً أن يكون نزيهاً.

للإنسان مثلاً يدان. مهما كانت فائدة هذين العضوين بالغة



للإنسان، فإنه أحياناً لا يعرف أين يذهب بهما. أما أولئك الذين لا يجدون صعوبة في ذلك، لامتلاكهم مرونة كافية في الظهور أمام الآخرين، فإنهم لا يلاحظون بتاتاً سهولة اتخاذهم وضعيات لا تكلّف فيها. وللإنسان مثلاً قناعات، مصادر كثيرٍ منها منقولة أو موروثة. إن أولئك القادرين على الحكم بشكل نزيه، يمكنهم من حالة إلى أخرى اختبار قناعاتهم على المحك. وذاك الذي يمتلك حقاً «روحاً مستقلة» هو من لا يسمح لأيٍ كان بأن يملي عليه ما يشاء بأي وسيلة كانت، وهو من لا يلاحظ غالباً مدى عدم ارتباطه – في قناعاته وتصوراته - بنزعات روح العصر الغريبة.

المألوف ظاهرياً وذهنياً هو أن تُعد النزاهة فضيلة ساطعة ومحترمة. أما من وجهة نظر أخلاقية فقد تكون مدعاة للريبة، أو قد تصير كذلك. «أنا في هذا الشأن نزيه – موضوعي تماماً»، قد يقول أحدهم وهو يهز كتفيه، عندما يُتَوقع منه اتخاذ موقف في نزاع شخصي أو سياسي. وقد يذهب بعضهم بعيداً إلى حد اتخاذ النزاهة موقفاً لهم في جميع أنواع النزاع. عندها ينقلب عدم الانحياز نفسه إلى انحياز: إلى تملص ماجن من كل ما يمكنُ أن يسِم المرءَ، هكذا أو على نحو آخر. إن مَن يُحتمل أن يكون كلي النزاهة، يُحتمل أيضاً أن يكون كلي العمى، سواء بشأن إمكاناته الذاتية أو إمكانات الآخرين.



7. الحياد

تُعد النزاهة شرطاً لجميع أشكال الحياد، من دون تماثلٍ في المعنى. يمكن للإنسان كشخص أن يكون إلى هذا الحد أو ذاك نزيهاً؛ أما أن يكون إلى هذا الحد أو ذاك حيادياً، فهذا ينطبق على أشخاص في أدوار معينة: دور القاضي مع اختلاف المكان؛ في المحكمة أو ملعب الرياضة أو المدرسة أو لجنة التخمين أو التحقيق أو كرئيس دائرة أو كأحد الوالدين. من يُرِد أن يحكم حيادياً، يجب أن يقف «فوق الأطراف المتنازعة» أو على الأقل، أن يحاول ذلك . لكن مَن يحاولون ذلك لا بد لهم من أن يقفوا في مكان ما: على أرضية القانون وتفسيره، الذي يخولهم إصدار الأحكام على الآخرين. وبهذا المعنى فحسب يمكن للمرء أن يكون غير منحاز. فعدم الانحياز يعني دائماً الالتزام بشيء ما: بقاعدة أو تشريع أو قانون أو مبدأ أو موقف حياتي لا يمكن تأويله كيفياً. وهذا الأساس يشكل معيار التقييم، وكل شيء يتعلق هنا بمثل هذه الدعامة، لأن كل شيء يتعلق هنا بالمنظور الذي تستند إليه الأحكام: بالجدارة أو عدم الجدارة، بصحة المقياس أو عدمها، بإنسانية أو لا إنسانية المعايير الهادية لأحكام



الحياديين. وبهذا المعنى يكون الحياد غير عادل إطلاقاً، ولا يكون عادلاً إلا عندما يعمل بهدي أسس عادلة. فحتى الطاغية القاسي يمكن أن يحكم بحياد.

8. القسوة

تتصف الأفعال بالقسوة عندما تنتهك السلامة الجسدية والنفسية للأحياء من دون مراعاة صالحهم، والقساة هم الأشخاص الذين يمتلكون سلطة إصدار الأوامر لممارسة مثل هذه الأفعال. يمكن لشخص ما أن يكون ضحية للقسوة عن طريق الإهمال المتعمد أو الإذلال العلني، ولا سيما عن طريق أفعال الاغتصاب والتعذيب الجسدي والنفسي. مهما كان كبيراً عدد الأفراد الذين يمارسون القسوة لحسابهم الخاص، فالأغلب هو ازدياد عدد المجموعات التي ينتقل أعضاؤها إلى العنف بدافع الانتقام، أو عندما يعتقدون بأن صالحهم الخاص، وصالح البشرية في نهاية المطاف، سيتحقق عبر ممارستهم أعمال العنف والقسوة.

ولكن من الممكن اعتبار بعض الأفعال قاسية، رغم أن المعنى الدقيق للكلمة لا يشملها. كأن لا تلبي لطفلك رغبته التي يتوق



إليها أكثر من غيرها، ما يولِّد لدى الوالدين اللذين نطقا بأمر المنع، كما لدى الطفل نفسه الذي لا بد أن يخضع للأمر، شعوراً بقسوة التجربة، وذلك بالمعنى الحرفي للكلمة هنا. الرعاية قد تسبب الألم، ولكن قسوة الفعل التي نشعر بها هنا تُبرَّر بالحرص على صالحه، على صحته أو أمانه، وهي تقع باسم صالحه، بهدف حمايته. وهي نتيجة لا محيد عنها، حسب تقدير الفاعل، للاهتمام بنمو الطفل. وهذا يسري أيضاً على كثير من الممارسات الطبية التي نُخضِع أنفسنا لها، أو عند القيام بتمارين رياضية، أو عند تنفيذ تعليمات رضينا بها، على الرغم من كُرهنا لها نسبياً. فنحن نعتقد أن هذا يجري لخيرنا في نهاية المطاف. حتى أن نظرية «جمالية القسوة» حسب تنظيرات فنانين مثل أنتونان آرتو أو ميشائل هاينكِه، لا تفسخ عقدها مع جمهورها، مهما قد تسببه عروضها له من اضطرابات وصدمات.

بالنسبة للمشاركين في الفعل قد تتجلى القسوة على نحو مختلف، ولكن من دون أن يكون لهذا صلة برذيلة القسوة، فهنا لا تُؤخذ في الحسبان سلامة الآخرين. إن من يمارس القسوة لا يدرك آلام الطرف الآخر أو إنه لا يأبه لها، أو إنه يستمتع بالعملية. وهو يتابع ممارسة عمله، بغض النظر عن عذابات ضحيته، فهو لا يرى إلا نفسه وأطماعه أو مثُلَه: إنه حالة قصوى من هوس الأنا والشر، تصاب بها مؤسسات حكومية وغير



حكومية. ثمة على كل حال مصلٌ ضد هذا الإرهاب، لكن مفعوله لا يسري غالباً إلا بعد وقوع المكروه وانتهاء كل شيء. هذا العلاج ينطوي على إدراك بسيط: إن من يمارس القسوة على الآخرين كسلوك شخصي معتاد، إنما يمارسها في الوقت نفسه على ذاته. إذ لا بد للقاسي من أن يُنمّي قسوة تجاه ذاته يكبت أو يحاول على الأقل أن يكبت بها أحاسيسه الذاتية من رقة وعطف، وكذلك فقدان الطمأنينة والضعف اللذين يعترف لنفسه بوجودهما. إن فعله لا يعود عليه بالخير، وهذا لا يعذُر (يبرر) سلوكه بأي حال من الأحوال. ولكنْ هناك المعذَبون والمتعاطفون معهم والأمل البعيد غالباً بأن القاسي لا يستحيل هزه وزعزعته. وهذا الأمل مرتبط بيقينِ أنّ أي مجتمع، مهما طال الزمن، لا يمكن أن يخضع ككل لقانون القسوة والعنف.

9. التعاطف

الميل والنفور هما محرضان جوهريان على الفعل لدى الإنسان، وهما قوتان منتجتان جوهريتان أيضاً. فمن دون التضاد بين الجذب والصدّ ليس ثمة ما يغرينا بأمرٍ ما أو يبعدنا عنه، بل سنكْمُن في ذواتنا كالحجارة ونتابع بنظرات بليدة كفاحَ



النباتات في سبيل الضوء والظل. لولا شعورنا بالانجذاب إلى أناس أو أشياء ما، أو بالنفور منهم، فليس ثمة ما نبغيه. ما كان التحقق ليحصل ولا الافتقاد، ما كانت الصداقة لتوجد ولا الحب. لا الفن ولا التفكير، لا العلم ولا السياسة، لا الدين ولا الأخلاق. إن من لا يصغي لميوله أبداً، لا إرادة له تُمكّنه من توجيه هذه الميول. ومن لا يمتلئ شغفاً بشخص ما فإنه لا يعرف شيئاً عن نفسه. ومن لا يتحمس لعملِ أشخاص آخرين فإنه لن ينجز أبداً عملاً خاصاً به. ومن لا ينشَدُّ أبداً إلى فكرة ما فإنه لم يبدأ بالتفكير بعد. ومن لم يسبق له أن تشبث بفرضية ما فلا فائدة ترجى منه للعلم. ومَن لم يحس أبداً بشهوة السلطة فإنه لن ينجز شيئاً على صعيد السياسة. ومَن لم يشعر مرةً بانجذاب إلى إيمان ما فإنه حتى مباهج الكفر لن تُدخل السرور إلى قلبه. ومن لم يملأ التعاطف حناياه ذات يوم فإن مشاعره مثلَّمة تجاه ما هو صواب وحق. والعكس صحيح: فمن لم يتقزز أبداً من سلوك بعض الآخرين، ومن لم يرهبه يوماً خضوع المؤمنين، ومن لم يشعر يوماً بالغضب من الأوضاع السائدة في العالم، ومن لم تصادفه يوماً فرضية لا تلائم هواه، ومن لم يغمره الحسد ذات يوم من مواهب الآخرين، ومن لم يخالجه الشعور يوماً بعدم القدرة على احتمال فلان أو فلانة، ومن لم تقلقه أبداً شهواته الخاصة فإنه يعيش كميتٍ بين الأحياء. حتى أولئك الذين يقتربون جداً على



الصعيد الروحي من حالة انعدام الأحاسيس، أو هكذا يظنون على الأقل، فقد بذلوا جهوداً، كانت لتتجاوز الطاقة البشرية، لو لم يكونوا مشحونين بعاطفة وجدانية ضد الانحياز إلى شيء ما أو رفضه انفعالياً. إن عالم البشر ما كان ليتحرك باتجاه الخير أو الشر، لولا تحرك سكانه باستمرار إما بهذا الاتجاه أو ذاك.

والتعاطف يضرب جذوره في هذا الأساس المتأرجح. هنا يُنْتِش وهنا يذوي أو يحافظ على نفسه وينمو. وأولئك فقط الذين يُبدون اهتماماً بآخرين كثيرين، سلباً أو إيجاباً، هم القادرون على تطوير الشعور بالحياة كبشرٍ بين الناس والإحساس بمعنى ذلك. وفقط أولئك الذين لبعض الآخرين تأثير في نفوسهم، بهذا الشكل أو ذاك، بإمكانهم اتخاذ مسافة بُعد عنهم على الرغم من ردود أفعالهم المباشرة تجاههم. وأولئك الأشخاص فقط القادرون على خلق مسافة بينهم وبين ذواتهم، بإمكانهم محاولة الاقتراب من آخرين رغم بُعدهم عنهم. وأولئك فقط القادرون على الوقوف قرب آخرين أو على مسافة منهم، يمتلكون القدرة على نشر بهجتهم وألمهم على نحو متوازنٍ بين الآخرين والإحساس بذلك معهم. يتجلى الموقف الأساسي للتعاطف مع الآخرين في القدرة على تهيئة النفس شعورياً لاستقبال حالة الآخر. وأولئك الذين استُقبِلوا بهذا الشعور فإنه يهيئهم للاستمتاع بحالة التشارك الشعوري مع الآخر أو مقاسمته



الألم، أو - حسب الحالة أحياناً - لمعايشة جانبي الحالة.

وأخيراً وليس آخراً، يحتاج الأمر إلى استخدام المخيلة، ما يُظهر أن التعاطف تحديداً ليس مجرد رد فعل، بل هو فعل ذهني. فلكي أُسْهِم في مصائر الآخرين يجب أن أكون قادراً على تصور حالي فيما لو كنت في مثل حالهم. ليس الأمر عسيراً من ناحية، فأنا أعرف نفسي إلى حدٍ ما، لكنه ليس سهلاً من ناحية أخرى، إذ لا بد من أن يتوفر لدي الإحساس بحالة الآخرين وتطويره، ولا سيما إذا كان شأنهم لا يهمني في الأحوال العادية، أو أني لا أطيقهم أبداً. ثمة أمور على كل حال، لا يتمناها المرء حتى لألدّ أعدائه. والتعاطف ينشأ من المعرفة الكتومة بأن حال الآخرين يشبه حالي، مهما كانوا مختلفين ومهما اختلفت مواقفي منهم؛ أي أنهم أشخاص يخوضون غمار حيواتهم في لعبة تضادِ الميل والنفور، وإن أفلحوا فإنهم يطورون أثناء ذلك حالات مختلفة من البعد حيال انفعالاتهم الخاصة. ومن دون قدْرٍ معين من اللامبالاة تجاه المشاعر الخاصة لن يتوفر الشعور بالإنسانية.

إن التعاطف لا يعني المشاركة في الآلام فحسب، بل في البهجة أيضاً والخوف والأمل والتوقع والحزن والقلق والضحك والبكاء وفي أمور كثيرة أخرى. لا يفترض بالإنسان أن ينفرد بهذا الاهتمام وأن يبديه من جانبه، بل أن يكون قادراً على استقباله، وأحياناً على احتماله. قد تنتج عن ذلك أوضاع



صعبة. فالتعاطف الخاطئ لا ينحصر فقط في ادعاء الفرح أو الألم نفاقاً. إذا لم يُبدِ الآخر شعوراً تجاه تعاطفي معه، رغم كونه قادراً على ذلك، فإنه لا يستحق هذا التعاطف، وسيخسر مشاركتي الوجدانية. وبهذا المعنى يحتمل أن يتضرر التعاطف عن طريق مستقبليه. وتتبدى أخطر أشكاله في اغتصاب شيء ما منكَ بزعم الحفاظ على مصلحتك. ويمكن للمرء أن يسبب للآخر الضيق بتعاطفه، بل قد يخنقه به. وهذا يحصل عندما يُحل متقمصو المشاعر أنفسهم محل المعنيين بهذه المشاعر وبديلاً عنهم، إذ يظنون بأنفسهم القدرة على تقمص آلامهم وحبهم، أو هم يشعرون بأنفسهم مُخوَّلين لتسيير حيوات الآخرين. عندها ينتشر نوع من اللامبالاة في إطار الاهتمام الرعائي، وعاجلاً أم آجلاً ستشمل هذه اللامبالاة أيضاً أولئك المصابين بنوع من التعاطف الأعمى، فيتراجع ظهورهم في مشاعرهم الخاصة، بمعنى أن قوة مشاركتهم تعكر الإحساس بحالتهم الذاتية. فالتقمص الشعوري المبالغ فيه يؤدي إلى تحقير الآخر والذات على حد سواء.



10. الرثاء الذاتي

إن التباكي وسفح الدموع يعكران العلاقة مع الآخرين ومع الذات. لا يجوز للإنسان أن يغرق في الإشفاق على النفس. ومع ذلك، ليس من العار في شيء أن يلعق المرء جراحه بين الآونة والأخرى. يحق للمرء طبعاً أن يأسف على نفسه مرة، ولكن لينهض عند اللزوم ويواجه نفسه بصلابة. ولكل حالة أوانها. إن العلاقة بالذات، سواء منها العاطفية أم غير العاطفية، مُحقّة. لكنها ستضيع إنْ زعم أحد الجانبين الأولوية لنفسه. ولن يجد المرء الطريق إلى نفسه إلا في البُعد عن التمادي في رثاء الذات وعن الزهد الزائد عن حده.

11. الفكاهة

إن الحس بالمضحِك يُعد فضيلة ذات سمعة مشبوهة، إذ يمكنه في أي وقت كان أن ينقلب إلى فجور. وهذا يحصل عندما يرحِّب بعض الناس بضحك الآخرين الساخر منهم، وهم يستمتعون بتفوقهم الموهوم. وفي تنويعاته القاسية يصبح هذا الضحك تعبيراً عن ضغائن أناس يحاولون إنقاذ أنفسهم



بضحكٍ شامت أو ساخر، لقصورهم عن جلاء علاقاتهم مع أنفسهم. وقد يرحب هذا الضحك بشعورٍ إنساني فاتر، رغم أخذِ هذا الشعور كل شيء، من المحرج إلى الحقير، من جانبه المرح فحسب. وللْحس بالمضحك سمات أكثر ودّية، يظهرها بقدرته على إصابة الآخرين بعدوى مرح الحياة حتى في الحالات العبثية من حياتهم، إن سلّموا قيادهم له. عندها تصبح مشاركة الآخرين في الضحك الغواية المرحب بها لاكتشاف الإخفاق في النجاح، والنجاح في الإخفاق، والمهم في التافه، والتافه في المهم. ويكون هذا الضحك صحياً بمعنىً إدراكيٍ أيضاً. فجأة، خلال هزة جسدية مُحرِّرة ندرك توترات وتناقضات وتنافرات كانت خافية عنا، وقد مكرت وتلاعبت بنا بألف شكل وشكل. في مثل هذا الضحك نرقص خارج نسق الجدّية لإدراكنا أن الظروف ترقص خارج نسقها.

الفكاهة هي تنويعة خاصة لهذه المتعة الاجتماعية والمعرفية. وامتلاك حس الفكاهة يُعد أحد الأشكال الجوهرية للنزاهة والموضوعية، وربما أكثرها أساسية. ومَن يُظهِره يعرف قبل كل شيء كيف يضحك من نفسه. ومن يسمح به يضع نفسه عبر انفعال عفوي على مسافة من نفسه. وفي فكاهة من هذا القبيل يتجلى وعي لا إرادي بأن ما يظنه المرء غير قابل للشك، هو قابل جداً للشك، وبأن المكان الذي يقف المرء فيه ليس آمناً إطلاقاً.



لكن هذا لا يؤدي إلى تعكير المزاج، لقبوله بعدم اتزان الحالة الشخصية. تكمن حكمة هذه الفكاهة، لا في محاربة التناقض الذاتي فحسب، بل في القدرة على القبول بأن لا مناص منه لنجاح العلاقة مع الذات. كما يتجلى فيها الاستعداد لإحالة المركز الخاص إلى التقاعد. وطبعاً: لا بد من أن يكون للإنسان مركز كي يتمكن من تبديله بآخر. والفكاهة هي البرهان على قدرتنا على امتلاك هذا وذاك: الثقة بقوة المركز الخاص والعلم بضعفه في الوقت نفسه.

إن أشكال تجلي الفكاهة متنوعة، وغالباً ما تكون بسيطة جداً. فليس من المفترض أن تعبر عن نفسها بضحك صاخب أو شخير أو انبساطٍ جهير، بل تكفي ابتسامة هادئة أو هزة كتف مسترخية. لكن الأمر يتعلق دوماً برد فعل يرفع محدودية وضيق أفق ردود الفعل البشرية إلى باعث على جدية مريبة. الفكاهة هي مقاومة عاطفية ضد الجدية المزيفة، ولا سيما الذاتية منها. إن أخذَ الإنسان الحياة بمنتهى الجدية، والدليل على ذلك يكمن في ضحكه، يعني عدم أخذها بجدية كافية. فوراء كل رعب تقريباً ثمة فرح، ووراء كل فرح تقريباً يكمن رعب. ووراء كل عبثية تقريباً ثمة معنى، ووراء كل معنى ثمة عبثية.



12. الحماقة

«لا تكن أحمق!» صيغة أمر توجه إلى الصغار وكذلك إلى الكبار المؤهلين هنا لأن يتصرفوا بحماقة. ولكنهم ليسوا جميعهم كذلك، فهناك من الكبار، وحتى من الأطفال مَن يتمنى المرء رؤيتهم يتحامقون ولو مرة. وهناك من لا يجرؤ على ذلك إلا إذا أُمِر أو كُلِّف، في 11. 11 [1] . مثلاً أو في يوم معين آخر. علماً بأن الأمر في غاية البساطة، إذ لا حاجة إلا لتقديم ما هو مألوف بصيغة غير مألوفة عبر حيلة بسيطة. كأن تغني أغنية شهيرة بتبديل حرف معين في جميع كلماتها، ما يولِّد جواً من الهرج والمرج. ويمكن التلاعب بالحروف أو الكلمات حسب المزاج في جو تنافسي. هذا هو المبدأ الرئيسي للحماقة: أن تأخذ وقتاً مستقطعاً، لا من اللياقة، بل من الوقار الذي يملي على تصرف معين مسارات محددة بتفصيلاتها الدقيقة.

على خلاف الفكاهة يتعلق الأمر هناك بهزلٍ لا يعترضُ على أي نوع من الجديّة الراقية. ولهذا يستصعب كثير من الناس أن يكونوا حمقى. إن كل ما في الحماقة يكمن في هرجٍ صاف. إنها لا تتمرد على شيء وتنتقد أي شيء. وهي لا تريد الضحك من أحد، بل تحويل الأمر كله إلى مهزلة، إذ يكفيها تفجير فقاعات

---

(1) بداية أيام الكرنفال الشعبي في ألمانيا كلها. (م)



صابون التفهيم والفهم. ولن تنجح في ذلك وحدها، لهذا لابد من وجود جمهور، ويفضل وجود آخرين مستعدين مزاجياً لتهريجٍ هزلي لفظي أو إيمائي. في بعض لحظات المجون الهزلي للمجموعة قد تتولد نوبات من الانبساط الحقيقي، يحتمل أن تكون مؤذية صحياً لكبار السن.

في مثل هذه الحالات يمتلك معظم الأطفال قدرة أفضل على التحمل. ففي الحماقة مع الدهشة التي تُنسي الإنسان نفسَه ومع اللعب تتجلى براءة الأطفال بامتياز: أي القدرة على جعل الدنيا تتوقف في خضم حركتها. ومَن لم يحصل على نصيبه من ذلك فقدْ عبرَ طفولته من دون جدوى. ومَن لم يكن في طفولته هاذياً ثرثاراً، نادراً ما يصير ذا عقل راجح. الإنسان الأحمق خلافاً لذلك لا يريد أن يفهم سبب تعصيب الآخرين من استعداده الدائم للضحك. وحتى أشد لحظات النكوص إلى الطفولة انشراحاً لها أوانها، فنحن نُحذِّر الطفل في الرجل أو في المرأة بقولنا: «لا تتولْدَن/ تتولدني» عندما لا يني هذا الطفل عن رؤية ما يفجّر ضحكه في كل ما حوله ومَن حوله.



13. السخرية

لا مزاح مع الساخرين. وفي حضورهم يأبى المرحُ الظهور، إذ يصرون على تمويه ذواتهم. ويتواصلون فيما بينهم فقط، بصورة غير مباشرة. لكنهم باستمرار يتيحون الفرصة للآخرين لمعرفة أنهم يرون كل شيء على نحو مختلف تماماً، من دون أن يفصحوا عن كيفية ذلك. إنهم يتجنبون تحديد موقفهم، ويختبئون وراء الأكمة بآرائهم ونواياهم، وبذواتهم أيضاً. يرفع الواحد منهم أحد حاجبيه عالياً نائياً بنفسه، إلى درجة عدم إمكانية التعرف على سبب نأيهم بأنفسهم. إنهم لا يأخذون شيئاً على محمل الجد، أو هذا ما يُظهرونه على أية حال، ولهذا فإنهم لا يستطيعون الإحساس بالمضحكِ عند سقوط ما هو مهم ووقور. وبسلوكهم المتكبر يقدمون جواباً مغلوطاً على جدّية مغلوطة.

إن كون الإنسان الساخر هازلاً لا علاقة له طبعاً بعيبٍ في الخطاب الساخر. وما دامت هذه الصفة لم تنحط إلى محض وضعية سلوكية بعد، فإنها تنطوي على جدية مرنة وملائمة تماماً لتخطي حواجز عالية في التواصل على صعيد فكري. ومن يُتقن خُدعها يمتلك مهارة قول الأشياء مواربةً، وبالتالي ترك استنتاج الخاتمة الصحيحة للطرف الآخر. وعلى عكس ذلك



فإن الأشخاص «المضادين للسخرية» أي المصابين بالصمم حيال تلقي الإشارات الساخرة، يفوتهم أمر جوهري وهو إمكانية أن يشغل الإنسان وضعاً/ منصباً يفسح في المجال صراحة لتدخلِ مناصب أخرى. إن القادر على ممارسة السخرية سلباً أو إيجاباً يمتلك نسبة حاسمة من الحرية الداخلية. وهؤلاء يعيشون بوعي وجود خيارات أخرى غير تلك التي اتخذوها بإصرار وحماس. ومن الواضح لهم أن الفهم النهائي ينطوي على إمكانات لا نهائية. إنهم يعرفون أننا غير قادرين على استنفاد كوامن نوايانا وإراداتنا، ولو على نحو تقريبي. إنهم يدركون أحادية المعرفة، حتى الأكثر شمولية.

14. الفضول

حب الاستطلاع والنهم للمعرفة هما دافعا الفضول. وأولهما رغبة الإنسان في التواجد أينما كان ليرى ما يحدث بأم عينيه، فالفضوليون يريدون دائماً أن يسمعوا ويروا كيف يحدث ما هو غير مألوف. وثانيهما علاقة خاصة بالمعرفة؛ فالفضوليون يرغبون في الحصول على معلومات لا تكتفي بالوضع القائم للمعرفة.



إن سجل عقوبات الفضول طويل، إذ إن إدمان الفضول على الجديد لمجرد كونه جديداً يصطدم بصعوبات في كل مكان تقريباً. إن محبي الاستطلاع والمتعطشين للمعرفة يتسببون في كثير من مرافق الحياة الرئيسية في عرقلة الوصول إلى مواقف حصيفة. ومن منظور الرذيلة، يتجلى الفضول كشكل من أشكال الاغترار بالنفس والعجرفة: كخروج على اللياقة الاجتماعية والإدراك الحصيف. إذ يجمع الفضول مختلف أنواع المعلومات معاً، بغض النظر عن أهميتها، ما يؤدي إلى توهانٍ يزعم الفضول أنه يحاربه، ويبرهن بذلك على فقدانه التواضع حيال جميع أنواع المعرفة، ويدل على نقص في الاحترام تجاه كثير من حقائق الحياة غير المفهومة، ويولد انجذاباً فارغاً عبر معطيات شتى، لا تستحق صفة المشاركة الأصيلة والإدراك المعرفي.

لكن الأمور ليست بهذه السهولة، إذ إن احتلال الفضول منزلة شرفٍ في قائمة الفضائل ليس عبثاً. فاتساع الصدر تجاه الآخرين، والمشاركة في حياتهم، والاطمئنان على أحوالهم الصحية والمعيشية، تُعد من فضائل التعايش البشري غير المغرضة، والتي دون أحد مكونات الفضول سرعان ما يشتبه في كونها محض تمويه رديء لعدم المبالاة. إن مَن يهتم بالآخرين يود أن يعرف المزيد عنهم ويتحرق للاطلاع على أمور جديدة تنعش علاقته بهم وتمتنها. ولكن ثمة هوامش دقيقة هنا لما هو



أكثر أو أقل من اللازم، تختلف باختلاف الحالة. فالفضول الموجه إلى الأصدقاء والأقارب والجيران سرعان ما يتجاوز حدوداً معينة يُعتبر وراءها نقصاً في اللياقة والتساهل، فلا يعود شكلاً من أشكال المشاركة، بل يوصم بعدم التسامح. وفي حالة الغيرة تحديداً تطفو على السطح شهوة للمعرفة مبالغ فيها، قد تعكر صفو العلاقة مع المحبوب وقد تدمرها، مع قدرتها بين الحين والآخر على تملق المحبوب ومجاملته. ومن هنا فإن الفضول الاجتماعي من حيث المبدأ يشمل الوجهين: إنه ملاط يُمتّن التماسك الاجتماعي، ومذيب يشكل خطراً عليه. إنه دواء وسمّ: دواء قد يكون تأثيره ساماً، وسم قد يكون تأثيره كالترياق الشافي.

والحال لا يختلف في مجالي الفنون والعلوم، فعند الفنان والعالِم يعد الفضول هبة، قد تنقلب إلى رذيلة، حالما تتظاهر بأنها فضيلته الرئيسية. وغالباً ما يُثبِت الفضولُ أثناء فعاليته كونه باعثاً بلا هدف؛ لأنه يدس أنفه في كل ما يبدو مهماً أو مثيراً، بلا انتقاء. إنه عدو التركيز – التركيز على التوازن الملح لشكل فني أو على الكفاح الملح لتنفيذ فكرة واعدة جداً. في هذا الضعف تكمن في الوقت نفسه قوة الفضول العظيمة، لأنه عدو لكل تثبيت متسرعٍ لطريقة عمل أو فرضية أو رؤية للأمور، فهو يبقي أعين الفنانين والعلماء مفتوحة على سبلٍ غير مطروقة في العمل.



وفي هذه القوة من ناحية أخرى يكمن ضعفٌ حاسم. فالفضول الانتقائي هو فحسب المنتج، إلا أن الانتقاء تحديداً ليس ميدان الفضول. يمكن للفضول العلمي أن يتطور إلى شكل مرضيٍ من فرطِ الفعالية التي تراكم غنىً خداعاً من المعلومات، بغرض تجنب تنفيذ مشروعٍ عويص. وأولئك المصابون بقدر كبير منه، يتحول عندهم إلى نوعٍ من اللعب يعكس خمولاً فكرياً، يتوقف عند الأمور الثانوية المتنوعة من المئة إلى الألف، عوضاً عن متابعة خطٍ منتج. إن مَن يهتم بكل شيء لا يهتم بالجوهري في كل منها، ما يؤدي إلى تشتته. إن الفضول من شأن المبتدئين. أما مَن وجد البداية في فعل مثمر، ومن وجد ضالته في مشروع ما وذاق طعمه، فيتوجب عليه تسكيت جوعه ما أمكن إلى كل شيء حتى يبدأ المشروع الجديد بإزاحة الذي سبقه. إن أي مشروع جاد، سواء في الفن أو في العلم ينشأ إلى هذا الحد أو ذاك من فضيلة الجهل المؤقتة.

15. رحابة الصدر

للفضول أخت تتصف بالهدوء وتنأى بنفسها عن رغبات أخيها، ولهذا فإنها لا تشاركه في بعض رذائله. إن رحابة الصدر



هي استعدادٌ للرؤية والسمع والمعرفة والشعور، من دون التعطش إلى محفّزات أخرى دائماً. ومَن يتصف برحابة الصدر بوسعه الانتظار؛ فهو منفتح على ما هو جديد، لكنه لا يجعله معبوده. إنه لا يخرج للصيد، بل يتلقى ما يأتي إليه. ولا يتحرق للمعرفة وجمع المعلومات، لكنه يبقى مستقبِلاً لها في أي وقت تأتي. إنه حاذق بما يكفي لأن يحالفه الحظ في مواضع مفاجئة. ونتيجة لخبرته فإنه يفسح في المجال لخبرات جديدة. وبما أنه محنك في أمور الحياة فهو لا يزال منفتحاً تجاه المجهول.

إن مَن يتمتع بـ «أسلوب منفتح» لا يحتاج إلى دروع واقية، سواء من ناحية معرفية أو اجتماعية، فهو مهيّأ لمواجهة الأشياء والأشخاص لاستعداده لتقبل محيطه. إنه بعيد عن صفات مثل الأنانية والحذلقة والاهتمام بالصغائر والغرور والعناد والتحفظ. وقد يتصف بعض هؤلاء بصراحة مطلقة، فلا يحتفظون لأنفسهم عن أنفسهم إلا بالقليل، ولهذا فهم مستعدون لخوض مغامرات فكرية وجنسية وغيرها. لكن مَن يسمح بدخول كل شيء إلى ذاته، يمكن بسهولة أن يفقد الاتجاه. ومن يبغي البقاء مطمئناً لا يجوز أن يسمح لكل شيء بالاقتراب منه. إن رحابة الصدر، كالنزاهة، تصلح بلسماً شافياً من العمى الإنساني. لكن استخدامها على نحو مبالغ فيه يودي بها نفسها إلى نوع من الغرور الذاتي، فتتخلى عن معيار الحسم الذي من



دونه يصعب التمييز بين المهم والتافه أو بين الصواب والخطأ. ولهذا لا يمكن لرحابة الصدر أن تنفي دائماً قرابتها بأخيها ذي النزوات.

16. الجشع

الجشع بأشكاله كافة تعبير عن شهوة عمياء، أو هو على الأقل أكثر عماءً من الشهوة بأشكالها كافة. إنه يطمح للحصول على ثمار السعادة، التي تفسد في لحظة الاستمتاع بها. الجشع للسلطة وللتملك وللشهرة هي ثلاثة من أقوى أشكاله، ليس بينها ما يمكن أن يبلغ حد الارتواء. الجشعون لا يشبعون، ولا يفلحون في التحول من الكمية إلى النوعية. ثمة دائماً من هو أكثر سلطة، يهدد بها سلطتي، وحالما لا يعود هناك من هو أكثر سلطة، ينمو الخوف من انقلاب داخلي. ثمة دائماً من جمّع ثروة أكبر؛ حتى مَن كان ذات يوم في أعلى قائمة الأوائل، تجده يقضي ليالي أرقٍ لوعيهِ بأن تفوقه سيزيد من تحفيز المنافسين. وثمة دائماً في إطار المهنة (وخارجها طبعاً) مَن هو أكثر شهرة؛ وحتى من يتوهم نفسه في ذروة الشهرة، يتأكله الشك في ما إذا كان التاريخ سيعتبر ذروته مجرد هضبة متواضعة. إن مَن يترك نفسه لاندفاعات الجشع لن



يتبقى له في النهاية سوى فرحة رثة بعجز الآخرين وعنائهم وحسدهم. ويغدو الحال أبلغ سوءاً عندما تصاب الاحتكارات والتكتلات التجارية بهذه الرذيلة.

إن الجشع يراهن بكل شيء على المستقبل، ولا يعرف السلام مع الحاضر. إنه ينظر إلى الأمام فحسب، ولا يلتفت قط إلى الوراء: وفي عدم المبالاة هذه يكمن تأثيره المدمر.

وفي حال الجشع الجنسي لا يختلف الأمر كثيراً، فهو أيضاً لا يقدر على الاستمتاع بلذته، ولا يعرف الشبع ككثير من أنواع الشرَه، لذلك تبقى متع الشهوة غريبة عنه. والأسلوب الذي يتّبعه باستمرار لتحقيق رغبته، لا يُحسنُ الصبر على اللعبة المتبادلة بين التوقع والذكرى، بين الإحجام المؤلم وإجهاد القوى، ولهذا فإنه يخرج في الذروة خاوياً. إن حالات فسقه ليست فجوراً، لأنه لا يعرف نزوات التردد والتأجيل، فهو لا يسمح لوهج جمره أن يتحول إلى بصيص.

إن الجشعين يتوهون عن جوهر ما يريدونه، لطمعهم بالإمساك بكل شيء بيدهم. وهم غير مستعدين للسير على دروب جانبية لتجنب الحواجز التي تعيق اندفاعاتهم وما قد يعترضها من مقاومة. إلا أن الأمور تفلت من أيديهم أحياناً. ففي كل شبق وجشع تكمن قوة خفية للإلهاء، أو للتضليل عن هاجس الاستحواذ الذي أصاب الشبِق؛ وهذا العجز قادر



على توليد ارتدادٍ في الاندفاع، لا يستهان بقوته أبداً. «أنا قادر على مقاومة كل شيء، إلا الغواية»، قال أوسكار وايلد معترفاً. بغض النظر عن صلاحية هذا كمبدأ للجشعين، إلا أن الجملة تصلح أيضاً كشعار انتخابي لأولئك الذين لا يتشبثون بأي رغبة من رغباتهم. فأولئك تحديداً، الذين لم يكونوا جشعين قط، ولا هم كذلك الآن، من النواحي الجنسية أو المالية أو الطعامية أو الفكرية أو غيرها من التي يمكن أن يصاب الإنسان بها، أولئك تنقصهم متعة أساسية في الحياة (وفي تطويع عصيانها) والتي قد تزوّد المرء بأجنحة للقيام بأفعال أجمل بما لا يقاس. ومن هنا يُعد الجشع العدو اللدود للمتعة، ولكنه أحياناً معبَرٌ غير متوقع إليها.

17. المتعة

ثمة أمور كثيرة توفر المتعة - بل في الواقع كل ما يَستحق أن ينغمس الإنسان فيه - مثل العمل، التفاعل، اللعب، التأمل مادام لم يتحول بعدُ إلى محضِ عناء، إضافة إلى أمور كثيرة أخرى تمكّن الإنسان بطُرقها الخاصة من التفاعل مع العالم، كالعفرتة مع الأطفال، وحمل صناديق الانتقال إلى مكان آخر، وضلالات



القراءة والكتابة، ومخاطر الاقتصاد حتى في إبرام «صفقات أفكار» حسب تعبير إمانويل كانْط، والكفاح السياسي ما بقي بصيص أمل، وحتى التنفيذ الدؤوب لواجبات مزعجة. هذه كلها مصادر محتملة للمتعة: منشأ فعالية حسّية وذهنية تأخذ بالمرء وتسرح به على دروب ما كانت لتنفتح أمامه أبداً، لو قاربها مستاءً أو ضجِراً.

إن صلة هذه اللذات بالرغبة الجنسية ضعيفة جداً، وغالباً معدومة. ومع ذلك تقدم المتعة الجنسية صورة فاتنة عن تحقيق الإنسان ذاتَه، وأسباب إثارتها عديدة، إنها تبدأ مع الاستعداد الجسدي لتقبل الآخر وسرعة التأثر به، فتبقى فترة هنا، تاركة نفسها للانقياد والانجراف بغواية الأحلام وأحلام اليقظة، تواقةً إلى التلاشي في الآخر، مستسلمة أخيراً له. وحتى في حال وفّر الإنسان هذه المتعة لنفسه بنفسه، واستمتع إلى حدٍ ما، أو لبّى ميول البصبصة لديه، فإن فكرة وجود شخص آخر تبقى دوماً قائمة، سواء على نحو مباشر أو غير مباشر. فالمنشود هو اللقاء الجسدي الضروري، واقعياً كان أو متخيلاً أو واقعياً ومتخيلاً، والذي ترافقه الهمسات والتأوهات وغيرها من الألحان، مع إسقاط كافة أشكال التنكر، بما فيها الخطاب الكلامي.

في هذا الحوار الثنائي الأكثر حسّية تنطلق لعبة التضاد بين أخذٍ وعطاء، غير المرتبطة إطلاقاً بالالتحام الجسدي، والتي



لا دور لها أيضاً في تبادلِ الأسباب المستلهَم من مع وضد. فأن تتعرف في شيء أو قضية أو شخص على مقابلٍ لك وأن تعترف به، فتسمح له بأن يقودك ويغويك، وأن تجد فيه سنداً بإمكانك الاعتماد عليه كلياً، هذا هو الأصل تقريباً للاستمتاع في ذاته. ونصيب متعة العينين في ذلك ليس قليلاً؛ فأن تنظر في عيني الآخر وتحس فيهما بشعاع نظرتك، سواء كجواب على شهوتك الجسدية أو على رغبة ليست أقل اندفاعاً، هو أحد جوانب البلسم، ليس إلا. وأن تنظر في وجه العالم، وتتريث متابعاً محاسنه التي يقدمها بكل حيادية، يوقظ فيك إحساساً باللحظة التي تخلد في النشوة التي تمنحنا إياها الفنون.

عندما يطوي النسيان إروتيكا الكائن، يصير جانبها الجنسي موضع مبالغة كبيرة. وإنْ لم تكن المتعة الجنسية متعةً ما، لكنها تبقى رغم ذلك إحدى المتع الدنيوية العديدة، وهناك من المتع ما لا يُحصى. لكنها لا تبعثُ السرور إلا عندما تتعرض للانقطاع عدة مرات بمراحل من عدم الاكتراث أو الاستهانة، وبفترات من مكابدة مختلفة. هذه المتع تفقد محمولها الفكري حسبما تُستغَل في الدعايات، وليس فيها فقط. فأشد صورها الذهنية جموحاً توفرها الفلسفة: «المتع كلها تنشد الخلود، خلوداً طويلاً طويلاً»، هكذا تزعم إحدى مقولات نيتشه، التي رتلها الناس بقداسة لا تطاق. فالمتعة الحقيقية تبغي الختام كالحياة، أما المتعة



اللا نهائية فتعني عذاباً لا نهائياً.

18. الاعتدال

إن استخدام رغبات الجسد يحتاج إلى مراعاة الاعتدال من نواحٍ عدة. إذ لا يتوجب علينا أن نولي اهتماماً بنمو ميولٍ متنوعة بما يكفي في نفوسنا فحسب، وقادرة على كسر رتابة رغبات أحادية، بل يُفترض بنا الاهتمام بانسجامِ أهم عواطفنا مع بعضها بضعاً. علينا أن نهذّبها ونوفّق فيما بينها. وهذا الاهتمام بالذات لا يسري فقط على الشطط المبالغ فيه، بل أيضاً على الزهد في الرغبات المبالغ فيها. أي أنه موجّه ضد جموح المصابين بالشطط، كما ضد كبتِ المنضبطين أكثر مما ينبغي. إن الإفراط في الاحتشام مثلاً ينبع من خشية مبالغ فيها تجاه الرغبات الذاتية، وهو يُفسد بهجة حياة المصابين به. إن ترويض الجشَع يجد رديفه في مكافحة ضعف الدوافع وفقر الإحساس، وكلاهما يجد أن أصلهما فيه.

إن تجنب هذه الضلالات يتطلب نوعاً من التعفف، ليس تجاه الآخرين في المقام الأول، وإنما تجاه النفس. ففرملة النفس أو استجماع قوى النفس هو المطلوب هنا: أي اتباع أسلوب



في الاعتدال يعود بفائدة كبيرة على فضائل اجتماعية كاللياقة والعطف. علماً بأن كل فرد معرضٌ لأخطار أخرى خلال تسيير الذات، وذلك لأن الفرد يستقبل طاقاته من تركيب آخر ذي ميول متباينة القوة. فعلى كل فرد تعلُّم تقنيةٍ مختلفة للجم ذاته، والبدء في التعلُّم من جديد في كل مرة تتغير معها وضعية دوافعه. ولا نهاية لتشذيب الدوافع الأساسية. **ابق جائعاً!** هي إحدى القواعد الرئيسية لصون الانفعالات الذاتية. فالتخمة تؤذي الشهية، وليس للطعام فحسب. إن أخلاقية الاعتدال تكمن في اقتصاد اللذة، ومغزى حسن السلوك هذا لا يكمن في التشدد، بل في نوع من تخفيف الرقابة على الذات التي يجب أن نُلزِم أنفسنا بها. إن المخاوف المبالغ فيها أحياناً حيال فيض العاطفة منشؤها الخشية من احتمال فتور همتنا. وفي نهاية المطاف يُفترض بالإنسان أن يُسْلم نفسه بكل قلبه حتى لإشباع الرغبة في الزهد. والمثل الأعلى للاعتدال ليس اللا مبالاة أو فقدان الإحساس، بل ذلك المعيار للتوازن الداخلي الذي يسمح للمرء بركوب قطار مخاطر الحياة بنوع من الرشاقة الجميلة.



19. الدقة في المواعيد

إن لمراعاة الاعتدال جوانبها الأكثر ابتذالاً، ولكن حتى هذه الجوانب تنطوي في ذاتها على اعتدال. ومسرحيات مواعيدنا الاجتماعية تذكرنا بذلك. إن غير المنضبطين في مواعيدهم يحتقرون الذين يبالغون في الانضباط، وهؤلاء يحتقرون أولئك. والدقيقون في مواعيدهم يزدرون الطرفين. إنهم جميعهم على حق، وعلى خطأ أيضاً. فالذين يبالغون في الانضباط يثيرون أعصاب الآخرين لأنهم يسلبون منهم بعض الوقت الذي لو بقي لهم لتسلحوا لمواجهة وصول الشخص المنتظر، حتى وإن كان صديقهم، فلعدم قدرتهم على الانتظار، لا يتركون الآخرين ينتظرون. وغير المنضبطين لا يُعتمد عليهم ولكن بدرجة أقل، فلعدم قدرتهم على الانتظار يتركون الآخرين ينتظرون. إنهم يعاقبون الآخرين بوقت فارغ بدلاً من أن يُهدوهم من وقتهم. إن الذين يبالغون وأولئك غير المنضبطين في مواعيدهم يعتبرون أنفسهم أهم من المواعيد التي ارتبطوا بها. فهم يأتون قبل الموعد أو بعده، لاعتقادهم امتلاك ميزة أن يكونوا أول مَن يصل أو آخر من يصل. إنهم يتصورون أنفسهم موضع ترحيب بهم في كل مكان وفي أي وقت، على الرغم من عدم صحة ذلك غالباً أينما كان.



أما الدقيقون في مواعيدهم فيتجنبون هذا كله بأناقة، بأن يريحوا الجميع، وبإمكانهم الاعتماد على إحساسهم بالوقت. غير أن هذا الإحساس ليس نعمة فحسب، بل لعنة في الوقت نفسه، فالذي يعرف الوقت دائماً ويحفظ في رأسه دائماً جميع مواعيده ووعوده والتزاماته ولقاءاته، ومواعيده النهائية، يفقد أي معنى لحاضر حياته الخاصة. فساعته الداخلية تَتِك بلا هوادة. ومن يكون دائماً في **الوقت المحدد**، لا يتبقى له وقتٌ لنفسه.

20. الدقة في الأمور

إن أنصار الدقة المتعِبة هم وحدهم الذين يعتقدون أن كل شيء يتعلق بالدقة؛ في التفكير والكلام والعمل والانتاج، بل حتى في الحب. وهم لا يعرفون سوى معيار واحد للدقة، ألا وهو معيارهم الخاص. ولا يُبدون أي اهتمام بما قد يتوقعه أو يطلبه الآخرون منهم، وسيّان بالنسبة إليهم، كيف تتبدى الحالات في ذاتها. إن فضيلة الدقة تختلف عن هذه التفاهة في معرفتها بأن الدقة ليست كل شيء وأنها ليست ذات وجه واحد، بل لها تبديات كثيرة، ولا ينهجُ بدقة إلا من يعرف هذا الاختلاف. وقد قال الفيلسوف ڤِيتْغِنْشتاين Wittgenstein:



«ليس هناك نموذج مثالي للدقة»، وهذا يسري عند تذوق الطعام واستساغته، عند بناء الجملة ووضع علامات الترقيم، وعلى حسابات المنطق والموسيقا، وفي العلوم بطبيعة الأمر. حتى في هذه المجالات يُفترض أن تُترك أمور كثيرة للتقدير والتخمين وذلك للإمساك بأمرٍ واحدٍ بأقصى وضوح ممكن. ومن يبغي هيمنة الدقة، فإن الغباء لن يوصله إلى النجاح.

في رواية «**الرجل الذي لا خصال له**» لروبرت موزيل وردت العبارة الآتية بشيء من السخرية: «الدقة والروح»، أي أن الربط بين الخيال الدقيق والشعور المرهف هو الأمر المهم في العصر الحديث. لا يجوز للإنسان أن يترك الدقة لفن المعايرة وحده، كما لا يجوز أبداً اعتبار هذا الفن غاية في ذاتها، لأن معايير الدقة تختلف اختلافاً بيّناً، وفق الأمور التي يدور حولها التفكير والعمل والإنتاج، وهي معايير مَخدومة دائماً. تعتبر الدقة حارسة لليقظة، بمعنى أنها ترشد لتركيز الوعي والحواس حسب متطلبات الأمر المطروح.

من المحتمل طبعاً أن يبالغ الإنسان في الأمر. ففي عشرينات القرن الماضي في هوليود، جازف المخرج السينمائي إريش فون شتروهايم بما تبقى من سمعته، لأنه لم يواجه شائعة إصراره، أثناء إنتاج فيلم «زوجات غبيات»، على إلباس حتى الكومبارس الزي الرسمي لإمبراطورية النمسا والمجر مع



الغيارات الداخلية الحريرية مزوّدةً بالحروف الأولى من اسم القيصر مطرزةً عليها. ولكن حتى بدقة موسوسة ما كان لشيء أن يُنجَز على صعيد الأشغال اليدوية والبناء نظراً للكلفة الباهظة، وبغض النظر عن تلك الصورة المتخيلة في الذهن، التي تبالغ جداً في كل شيء فتؤدي بالعملية برمتها إلى صروح وهمية. الكمال جيد، لكن النجاح أفضل. إن من يريد إنجاز أمرٍ ما، لا يجوز له مقاومة بعض الإهمال على المستويات كافة، وعلى المرء أن يغض الطرف أحياناً عن العلامة التامة، فالدقة الكافية تكفي.

21. ضعف الإرادة

إنه لأمر رائع أن يمتلك الإنسان إرادة قوية. ومَن يملكها يتمسك بقراراته الحاسمة، وخاصة تلك التي اتخذها بعد تفكير عميق. أما ضعاف الإرادة، على نقيض ذلك، فإنهم ينزلقون المرة تلو الأخرى عن خط مبادئهم الخاصة. «رغم أن الإنسان يدرك غالباً أن السيّئ سيِّئ، إلا أنه مع ذلك يقدم عليه». هكذا جعل أفلاطون في حواريته «پروتاغوراس» سقراطَ يعرِّفُ ظاهرة ضعف الإرادة. إلا أن سقراط لم يُدخِل هذا التعريف في سياق



الحوار إلا ليبيِّن أن هذه الظاهرة الملتبسة غير موجودة إطلاقاً. فالذي أدرك حقاً ما هو خير له، حسبَ زعمه، لن يحس أبداً بباعثِ الإقدام على ما يسيء إليه، وفق قناعته. والناس مثلك ومثلي من الذين يبدون أحياناً ضعيفي الإرادة، يظنون فحسب، أنهم يعرفون ما هو خير لهم. لكنهم لا يعرفون، وإلا لما أقدموا على سلوكٍ يتناقض مع يقينهم.

هذا عبث طبعاً. فسقراط هنا يتمسك بحلمه بمعرفةٍ عمليةٍ لا تخطئ، لكنها في واقع الأمر غير متوفرة لعامة الناس. وحتى صاحب الإرادة الأقوى لا يمكنه أن يكون واثقاً كلياً بموضوعه. وحتى صاحب الإرادة الأقوى ليس محصناً في مواجهة ضعفه الذاتي، ولا يجوز له أن يكون كذلك، إذا أراد أن يكون ذا إرادة قوية حقاً.

وحتى ضعاف الإرادة على أية حال لا ينقصهم المعيار. فالمفرطون لا يريدون وضع حدٍ لشهواتهم، في حين أن ضعيف الإرادة يريد ذلك، لكنه لا يفلح فيه. والمغالون لا يبغون أبداً مقاومة غلوائهم، في حين أن ضعيف الإرادة يريد المقاومة، غير أنه لهذا يتعرض لإغواءات ينهزم أمامها دوماً. إن المسرفين من هذا القبيل، يقول توما الأكويني، لا يتمسكون بقراراتهم وأحكامهم، بل يتصرفون بآرائهم بإهمال، وبهذا يكون سلوكهم منافياً للعقل. إنهم يتجنبون سلوك الدرب الأفضل لهم، بناء



على وجهة نظرهم الخاصة، فيفقدون القدرة على التحكم بذواتهم، باستسلامهم لغواية تناقض على نحو مباشر مبادئهم العامة. وسواء قبل أو بعد تعرضهم لحالة الضعف نجدهم يستنكرون أسلوب السلوك الذي اتبعوه رغم ذلك، بتناولهم الحلويات التي تتعارض مع برنامج الحمية، وبإسكاتهم المنبه الذي يُفترض به أن يجبرهم على الاستيقاظ، وبإهمالهم إنجاز واجبات ملحّة امتثالاً لشعار «ما يمكنك إنجازه اليوم، يمكنك بارتياح تأجيله إلى الغد».

في معظم الحالات يأتي الندم بعد الفعلة مباشرة. ولكن لماذا نكرر يا ترى حالات ضعفنا رغم ذلك؟ السبب في المقام الأول، لأن الحاضر أقرب إلينا من المستقبل بما لا يقاس، كما أن المستقبل مجهول، ومَن يدري بكم سيطالبنا بعد. أما في الحاضر فللثمار المحرّمة لألاؤها، فنقول لأنفسنا: «لا بأس» ونتناسى مبادئنا الطيبة. ومع ذلك فإننا لا نتصرف من دون سبب، فهناك سبب لإكثارنا من التحلية على المائدة، فالحلويات ببساطة لذيذة جداً، بغض النظر عن السُعرات الحرارية. لذلك، هنا والآن ندع هذا السبب يهيمن، ونضع جميع الأسباب المضادة بين قوسين ونحذف فوراً نتائج سلوكنا. إننا نغش عند موازنة أسباب سلوكنا. وهذا حسب معاييرنا الخاصة ضار أو عار. ونحن نعرف بوضوح متباين أن الأمر هو كذلك. ومهما بلغت درجة



شتمنا أنفسنا من شدة لاحقاً، فإننا نفكر في دواخلنا أو علانية بأنه لا بأس ببعض النكوص بين الحين والآخر، وإلا لما جاد المرء على نفسه بأي شيء. إننا نراوغ حزْمَنا الذاتي، حتى وإن كنا في معظم الحالات نرى الأمر لاحقاً على نحو مختلف: لا بد أحياناً من تجاوز الحد، كي نعرف موقع هذا الحد.

إن ضعف الإرادة باعتباره رذيلة، غالباً وليس دائماً، يتجلى خاصة في حالات حياتية، حيث تنطوي الغواية التي نخضع لها على تجربة في الوقت نفسه، على نوع من تجريب الذات، إلا أننا لا ندركها بهذا المعنى إلا بعد مرور وقت طويل. في كثير من أحداث الضعف يتلامح في الحاضر مستقبلٌ كنا حتى الآن قد ازدريناه أو أهملناه. وفي إحدى حالات ضعف الإرادة المفترض نبدأ بالاستسلام له والانغماس فيه، فنخون بذلك فهمنا لذواتنا ونندم على ذلك، إذ أننا حينئذ لم ننتبه إلى أننا نطور بذلك فهماً جديداً. قد يكون مثلاً، أن مفهومي للشرف، على الصعيد الشخصي أو السياسي، قد يودي بي إلى التهلكة، ولن ينجيني من ذلك سوى التخلي عن معاييري. فأحيد عنها في لحظة ضعف مفترضة، دون أن أدرك حتئذ أنني على وشك تحرير نفسي من سُنَنٍ متعنِّتة. وقد يكون أني كنت تجاه أولادي في وقت من الأوقات متراخياً جداً - حسبما بدا لي سلوكي حينها -، ولم أدرك إلا بعد وقت طويل فضل تراجعي التدريجي



عن أسلوبي السلطوي تجاههم. وهكذا هو الأمر في حالات كثيرة أخرى. يحتمل أن تكون أطيب نياتنا خدّاعة. ويحتمل أن تداعي مبادئنا المقدسة تحديداً، ينطوي على اختراقٍ إلى حقيقة وجودية وأخلاقية. يحتمل أن يكون الأمر كذلك، لكنه غالباً ليس هكذا. وفي مجرى تحولاتٍ من هذا القبيل، لا يتضح تماماً أبداً، أين تكمن القوة وأين يكمن الضعف. فقد يكون الضعف قوة، والقوة ضعفاً. إن عدم استقرار إرادتنا وكونها ملتبسةً موضع شك، الأمر الذي يُلحظ في أشكال ضعف إرادة من هذا القبيل، هو المؤشر إلى كون الحالات الحياتية الإنسانية رجراجة غير قابلة للتقييم بدقة، ولا يمكن أن يحرر نفسه منها إلا مَن يُفلح في العيش بعيداً في طموحه عن أي حيرة أو قلق، أي: دون إرادة ذاتية.

ولهذا فإن إحدى العلامات المميزة لسيرة الإنسان في حياته هي أن يضعف مرةً ويسلك بخلاف يقينه المفترض. وليس بيننا مَن هو على استعداد لأن يكون في مكان إنسان لا يملك هذه القدرة، ولا أن يضطر إلى التعامل معه. إننا لا نبغي أن نكون رُبوتات آلين ولا أن نُحاط بهم في حياتنا. وأولئك الناس الذين لا يبدر منهم أي ضعف أبداً، لا يملكون إرادة قوية: إذ تنقصهم القدرة على مخالفة برنامجهم الخاص لوضعه على محك التجربة وإن بصورة تعسفية. إن الندم على الوقوع في الضعف ثانية،



يتراجع أحياناً أمام الثقة بقدرة المرء أخيراً على الإخلاص لنفسه ولكن على نحو جديد.

22. الرزانة

غالباً ما تترجم الكلمة اليونانية Sophrosyne بـ «مراعاة الاعتدال»، لكنها تترجم أحياناً بـ «الرزانة». كلاهما ممكن، مع وجود ظل معنى مختلف في هذه الحال أو تلك. فالاعتدال يساعد في توجيه دفة دوافعنا باسم اقتصادٍ للرغبة متحرر فكرياً. والرزانة تدعم جهد الاعتدال، وذلك بمرافقتها أفعالَ وأحوالَ البشر بتدبرٍ حصيف. لذلك يمكن للمرء أن يسميها اعتدال الفكر، فهي تواجه اللامبالاة الفكرية والهيجان المعنوي بالدرجة نفسها، وتكافح التبلّد والعته والتهور والأحكام المسبقة. إنها تمنحنا القدرة على تقدير الأمور على نحو سليم بصرياً وعقلياً، وتدعنا نتمهل ونتفكر، دون أن نغرق في أفكارنا ونضيع، ثم إنها تمكننا من تمحيص حالتنا، فتجعلنا ندرك الحقيقي في الممكن والممكن في الحقيقي. إنها تقود مداركنا الحسية والعقلية في مساراتِ تطويرِ العالم بصورة فاعلة. ولهذا اختزل يوهان غوتفريد هِرْدَر ملَكَةَ العقل في «الرزانة» لأنها



تمزج بصورة جميلة التعقل مع الحسيّة. فنحن في نهاية المطاف كائنات جسدية تحاول حسياً وتأملياً، في مكانها وزمانها، تحديدَ وجهتِها متجاوزةً مكانها الخاص وزمانها الخاص.

وهذا التعقل يتجلى واضحاً طبعاً في نوع محددٍ من إبطاءِ حركات الحياة، فالشخصيات الرزينة لا تتسرع في المغالاة كيلا تخطئ الهدف. صحيح أن الخيال والعاطفة والارتجال والعفوية خصالٌ ليست غريبة عنها، لكنها ليست نقاط قوة عندها. إنها تتسم ببرود الأعصاب، ومع ذلك كم يود المرءُ أن يراها وقد أُفلِت زمامها ولو مرةً، لا نتيجةَ غيرةٍ من رزانتها، بل لأنه يتمنى لها أيضاً أن تُفلت فرملة اليد الداخلية بين الحين والآخر. إنّ تمسكها بالتأني والاجتهاد يُفقدها جزءاً من طاقتها الحياتية، لا يجوز لها أن تستغني عنه. فمهما كان مفيداً امتلاكُ فرملةٍ سليمة وجاهزة لكبح جماح انفعالاتنا وشطط أفكارنا، فإنه لا يجوز للمرء أن يستخدمها باستمرار، لأن الرزانة نفسها تحتاج إلى مراعاة الاعتدال في استخدامها. ومع ذلك فقد أدرك أرسطو الضرورة الملحة لقدرتها على كبح التسرع، في إشارته إلى أن وظيفة الرزانة هي «الحفاظ على الفِطنة».



23. الفطنة

ليست الفطنة أمراً يتعلق بالذكاء وحده. إذا فُهم الذكاء باعتباره القدرة العقلية الأساسية القابلة للقياس لشخص ما، فلا صلة له بعدْ بقابليته للاستخدام على نحو فاضل أو فاسد. إن ما يحكُم على الذكاء والغباء باعتبارهما ميزتين أو سيئتين بشريتين هو استخدام المواهب العقلية التي نمت مع الإنسان بالاستعداد أو بالاكتساب عن طريق التربية. ويمكن للإنسان أن يتصرف بهذه المواهب إما على نحو أفضل أو أسوأ. ويتميز الفطنون من غيرهم باستعدادهم للتعلم من تجاربهم، وبالقبول بأن عملية التعلم هذه لا نهاية لها. إنهم يعرفون أن كل خبرة اكتسبها المرء ستوضع دائماً على محك تجربة الخبرة القادمة، والتي عليها بدورها أن تحتمل أيضاً اختبارات الصمود. إن تلقي ومعالجة شؤون الدنيا ذاتياً يجريه الفطنون بطريقة التفكر، فهم يفكرون بما هو رئيسي في كل حقل من حقول السلوك وبكيفية معالجة المقاومة المحتملة فيه. إن أساس الفطنة يكمن في القدرة على التفكير على نحو هادف ومؤدٍ إلى الهدف.

ولا يجوز لهذا التفكير أن يقتصر فقط على اختيار الوسائل المناسبة لغاياتٍ معطاة، بل يجب على حساباتِ هذا التفكير أن تأخذ بعين الاعتبار مشروعية كل قصد. وسيكون مما ينافي



الفطنة كلياً، عند تحقيق غايات محددة، ألا يؤخذ في الحسبان في الوقت نفسه صواب هذه الغايات المراد بلوغها. فالفطنة تُرتجى في المقام الأول عندما يتعثر تحقيق غاية أو خطة ما. ولكن عندها لا بد دائماً من إيجاد توازن بين الأدوات المناسبة وجدوى الغايات المكافئة لها. والسؤال الذي يطرح نفسه هو: في الظروف المعطاة، ماذا بوسعي أن أطلب على نحو أكثر جدوى وأن أتمكن من بلوغه على أحسن تقدير؟ إن الفطنة تثبت ضرورتها في نوع من تحقيقِ غاياتٍ ما، بالمعنى المزدوج لكلمة «تحقيق»، فالأمر يتعلق بملاحظة ما هو مفيد عامة في هذا الظرف المعطى، كما يتعلق بإيجاد السبل المؤدية إلى تحقيق هذا المفيد. إن وضع الأهداف الذاتية موضع التنفيذ ووضع أهدافٍ للذات أمران تكمن الفطنة في عدم الفصل بينهما.

ولكن ماذا يُفترض بهذه الأهداف أن تكون؟ عند الإجابة عن هذا السؤال لا تصلح الفطنة وحدها كبوصلة يُعتمد عليها. فالجواب يتعلق أساساً بصفات أصحاب الفطنة وبماذا يختلفون عن سواهم، ما هي بواعثهم، ماذا يهمهم، ماذا يراعون؟ فالفطنة والبراعة ليستا دائماً نعمة. والفطنة لا تعادل الشهامة مع إمكانية تحالفها معها. والفطنة لا تعادل الخباثة ولكن يمكن أن ترتبط معها بحلف. ومن يضع لنفسه أهدافاً مسيئة بإمكانه متابعتها بفطنة وتعديلها حسب الظرف إما إلى الأسوأ أو إلى



الأقل سوءاً. والفطنة القصوى قد ترتبط بأشد القوى شيطانيةً، وقد تلتزم بالقضايا الأكثر إنسانية.

لذلك فإن وجهات استخدام الفطنة بصورة إنسانية أو غير إنسانية ليست واضحة المعالم. ثمة فطين ينزع إلى التذاكي فيستعرض نفسه متعالماً، حتى عند عدم الحاجة إلى أستذته. إن لهذه الفطنة غير المنتجة نقيضها المسلّي جداً، وهو الفطين الذي يستخدم ظُرْفه ليسلي مجموعة من الناس، وتحلو الجلسة إذا استجاب الآخرون بخفة روح وفكاهة. وفي مجال المحادثة تتميز الشخصية الفكهة عن المتحدث الذكي بامتلاكها مهارات عملية خاصة؛ فهي تدرك اللحظات المناسبة بأسرع من الآخرين لتلتقطها بخفة لصالحها. وهذه الشطارة أو الألمعية تُعد ميزة مرغوبة، لا سيما في ميدان الصفقات التجارية والسياسية، حيث تكون الألمعية العمليةُ مطلوبة. في هذه الميادين وغيرها قد تلجأ الفطنة إلى استخدام مختلف الحيل، وغالباً من دون عواقب تدعو للريبة، وليتذكر المرء حيل المحبين والعشاق. ولكن حيثما تُستخدم الحيلة يقترب المرء من النصب وسوء القصد: من مراوغات ماكرة تؤدي إلى غبن الآخرين أو إلى تضليلهم. وحتى الخبث والغدر يتطلبان حداً معيناً من البراعة، وككثير من الرذائل الأخرى يمكنهما الإفادة من حدة ذكاء الفطنة.



إن أشكال السلوك الرخيصة والكريهة هذه تستفيد من عنصر البرود الممتزج بجميع أنواع الفطنة. فأن يكون المرء ذكياً يعني أن يكون قادراً على اتخاذ مسافة بُعدٍ من هدفه الخاص المباشر، ومن مقاصد الآخرين، وكذلك من الأعراف والتقاليد بكافة أشكالها. إن مهنة هؤلاء تكمن في إبراز البديهي وما يبدو واضحاً للعيان، بالتساؤل عن سبب كون هذا الأمر على ما هو عليه، وفي موازنةِ ما إذا كان يجوز بقاؤه على ما هو عليه؛ هذا هو جوهر حذقهم النظري والعملي. إلا أن اتخاذ مسافة البُعد هذه حيال كل معنىً بذْهيٍ لما هو لائق وواجب، يمكن أن يؤدي إلى هاوية الشعور الإنساني. وهذا يحدث في حال غياب بواعث حميدة مؤثرة عند ممارسة الفطنة، تُوَّجَهُ حسبَها استدراكاتها. إن قوى فضائل كثيرة أخرى هي ما يحول دون تحوِّلنا نتيجةَ فطنةٍ محضْ إلى سماسرةٍ برود، لا يرون أية مزية سوى في منفعتهم الخاصة. وهذه القوى تذكرنا أولاً وآخراً بأن الميزة الشخصية لا تكمن دائماً في الإصرار على المصلحة الشخصية. وبالاتحاد مع هذه القوى تحرص الرزانة على عدم منح تفويض مطلق للدهاء البشري.



24. الغباء

«لا تتغابَ بهذا الشكل!» هذا ما نقوله عندما يتصرف أحدهم على نحو غير لبق (وقد نوجه هذه الملاحظة لأنفسنا أحياناً). وهذا وحده كافٍ لتبيان أن الغباء أيضاً ليس مسألة تتعلق بالاستعداد الفطري فحسب. إن نوع الغباء الذي يجعلنا نلوم أنفسنا والآخرين بسببه يتأتى من تعاملٍ قاصرٍ مع قدراتنا الذاتية. وبوسعنا أن نطالب أنفسنا والآخرين بإزالة هذا القصور. إن الغبي بهذا المعنى هو الذي يهمل أو لا يستفيد كفاية من قدراته العقلية والجسدية، مهما كانت. فالشرود والخَراقة وعدم اللباقة والتسرع والسذاجة أو البلاهة يمكن أن تكون كلها تمظهرات للغباء البشري، وهي بخلاف قلة الخبرة تُعد نقائص، يمكن للمرء التغلب عليها بقوة الإرادة وببذل بعض الجهد. يُقدم الأغبياء على أفعال بلهاء تتجاوز إمكانياتهم. وتكمن حماقتهم في شكل من أشكال عدم القدرة على إقناعهم بشيء جديد عليهم، فهم راضون عما يملكونه من أنصاف المعارف ومن أنصاف طاقات الإنجاز. إنهم راضون عن أنفسهم، لاعتقادهم أن لديهم ما يكفي من الذكاء.

ومن هنا تنبثق أحياناً إمكانية التحالف بين الغباء والشر. صحيح أن الغباء بهذا المعنى يُعد ببساطة نقيصة بالنسبة لأولئك



الذين ليس بمقدورهم تطوير أنفسهم أو لا يريدون ذلك. لكن المشكلة تكمن في أن الأغبياء غالباً لا يرون أنفسهم كأغبياء، كما لا يعتبرون أي أمر معقولاً إلا إذا انسجم مع معاييرهم الساذجة. وما يقع في نطاق أفقهم يعتبرونه سُرة الدنيا، أما ما فوق ذلك فيبدو لهم غامضاً أو خطيراً. وهذا تحديداً هو ما يجعلهم يشكلون خطراً مهدداً للآخرين، لأنهم يخبطون من حولهم عشوائياً، حالما يُثْقَل عليهم بمواجهة واقعةٍ معقدة. إن الذين لا يدركون محدوديتهم العقلية يتعرضون إلى خطر الانغماس فيها على حساب الآخرين وعلى نحو باهظ الثمن، ولا سيما عندما يجدون من هم على شاكلتهم، فيشتركون معاً في محاولة كسر مقاومة العالم، وخاصة إذا آمنوا بقائد أكثر منهم ذكاء أو أشد منهم تمسكاً بفكرته فحسب، فيكلفهم القيام بمهمات عنيفة.

إن هذه الجوانب المظلمة للغباء تضاءُ في كل مكان بوفرة القادرين على إدراك غبائهم والاعتراف به. لكن كون الأذكياء أذكياءَ لا يعني بأي حال من الأحوال أنهم آمنين من الغباء. ثمة من هم في منتهى الذكاء ويتصفون مع ذلك بغباء حياتي، بعدم قدرتهم على توجيه دفة حياتهم بأي شكل من الأشكال، ولو حتى بسلق بيضة. في مثل هذه الحالات يقول العامة: «لا عيب في أن يكون المرء غبياً، ولكن عليه أن يعرف تدبير أموره».



وهذا القول ينوّه ضمنياً إلى أن الشطارة المزعومة قد تودي بصاحبها في كثير من المواقف إلى التعثر والسقوط. ليس ثمة مِن عاقلٍ في كل الأحوال، «فالفطنة لا تخلو من العته» حسب رأي الكاتب روبرت موزيل Robert Musil. إن مَن يعتقدون في أنفسهم الذكاء، سيّان أكانوا كذلك أم لا، يتعرضون جميعهم لغواية المبالغة في سلطة ذكائهم. لذلك يصعب القول أيهما أدعى للقلق: أن يعتبر **الأغبياء** أنفسهم أذكياء، أم أن يعتبر **الأذكياء** أنفسهم أذكياء؟ فكلا الحالين تُخشى عواقبه. إذ على المرء أن يقول أيضاً «إن العته لا يخلو من فطنة»، فكل حالة اعترافٍ بالغباء تنطوي على الأقل على عنصر من الفطنة، لأنها في تفكيرها لا تعتقد بقدرتها على تجاوز مصاعب الحياة. ولربما كان هذا هو مغزى مقولة ڤيتْغِنْشتاين الملغزة: «انزل دائماً من ذرى الذكاء المقفرة إلى وديان الغباء المخضوضرة». وسبب اخضرار هذه الوديان يعود لكونها ليست وليدة عشقِ التنظير لنفسه، بحيث لم يأبه بإلقاء ولو نظرة على جهود الوديان. ونظراً للغلو الكامن في الذكاء يرى ڤيتْغِنْشتاين أيضاً: «إن أكبر حماقاتنا قد تكون حكيمة جداً».



25. الحكمة

الحكمة الإنسانية ليست على الطرف الآخر من الفطنة ولا من الغباء، وليس ثمة ما يجمعها بهذه ولا بذاك. إنها تتصرف ببلادة في الفهم، في حين تعتقد الأخريات في أنفسهن السرعة اللماحة في الفهم. إنها ترفع محدودية المعرفة الخاصة والإرادة الخاصة، وذلك بإدراكها هذه المحدودية والاعتراف بها، كما أنها تتغلب على المقاومة في وجه حدود العقل، وذلك بتخليها عن المقاومة. ليس الحكماء هم نافذو البصيرة، ولا أولئك الذين رأوا كل شيء، وإنما أولئك الذين يعرفون قلة ما بصروا ورأوا، مهما كانت معرفتهم واسعة ورغم كثرة ما رأوه. إنهم يعرفون دروب الحياة المنعرجة والتي لا تستقيم إلا على دروب منعرجة أخرى. إنهم يفكرون ويسلكون وهم واعون عدمَ قابلية التفكير والسلوك للتقييم. وهذا ما يجعلهم يترددون بصدد: هل يفترض بتفكيرهم أم بسلوكهم أن يكون الوسيلة لأن يقدموا للآخرين الصورة الخالية من الأوهام عن تحولات الواقع الأرضي. وإذا ما تمسكوا بما هو عام في إدراكهم المتوهج، فإنهم يرخون العنان باعتدال لضلالات الطموح إلى السعادة والرفاه والمجد. وإذا ما تمسكوا بما هو خاص في وعيهم لبؤس ومعاناة البشر من حولهم، فإنهم يفقدون ذلك



الثبات الذي يكافئهم به إدراكهم المتفوق. فحتى الحكماء لاينجون من التمزق.

26. الكآبة

بصفتنا فائضي الحيوية والسرور كأبناء هذا العصر، سيصعب علينا غالباً تصور نساء ورجال حكماء. يُحتمل أن يُبدوا يقظة متأصلة، لكن البشاشة ليست حَسنتهم الرئيسة، فقد فهموا الدنيا أكثر مما ينبغي. بل إنهم أكثر ميلاً إلى الكآبة، إلى نوع من الشجن الذي ينبع من فيض الرزانة. إن التفكر في كل شيء بوجهيه دائماً، يعيق في غالب الأحوال المشاركة الصافية. والكئيب بطبعه هو الذي يحمل معه في كل ما يحركه وعياً انفعالياً بلا جدوى جهده والجهود البشرية عامة. إنه محاط بحزن بلا مسببٍ محددٍ لنشوئه، وموجهٍ إلى موضوع ما، دون تحديد أيضاً، الأمر الذي يعيق تقبله لوجوده بيسر.

بدهي أن الأمزجة تأتي وتذهب، لذلك فإن مَن يكتئب من حين لآخر، لا يُعد مصاباً بالكآبة إطلاقاً. فالكآبة حالة ثابتة في طبع الإنسان تصبغ وجوده. ونظرية الأمزجة الكلاسيكية تعاملت مع مثل هذه الطباع الأساسية، فوضعت مقابل طبع



الكآبة طبع التفاؤل وطبع اللامبالاة وطبع سرعة الغضب، وفي حينها فُسر اختلاف الطباع هذا فيزيولوجياً بحسب أخلاط الجسم. ولكن يمكن فهم هذا الاختلاف أيضاً كنتيجة للخبرات الحياتية الدامغة التي تتمظهر في الذات حسب أسلوب حركة حياتها. غير أنه لا يوجد نمط صاف يمثل هذا أو ذاك النوع من الطباع. إن ماهية الناس في الواقع تقدم علاقة مختلطة للأمزجة البشرية، وعلى نحو متفرد دائماً. وتكتسب الشخصية الإنسانية معالمها المحددة بناءً على هيمنة هذا المزاج أو ذاك في الخليط. فالأمر يتعلق بحالات انفعالية/ وجدانية تصبغ بلونها ردود أفعال الشخصية على مختلف أوضاع كينونتها.

وهذه الحالات الانفعالية ليست ثابتة في ذواتنا بصورة نهائية. على الإنسان ألا يستسلم لها، حتى عندما يجد صعوبة في تجاوزها وتركها وراءه. يمكن للإنسان أن يحاول التأقلم معها أو تغييرها. وكيفما كان موقف الإنسان حيال الأمر، فإنه يسلك دائماً وفق استعداده الفطري، ولا مناص من ذلك، لأن الخليط الذي يشكل شخصية الإنسان لا ينتج من طبيعته وحدها فحسب، بل من فنّه أيضاً دائماً: من فن تعامله مع ذاته وكيفية رعايته لها في محطات حياته. لهذا فإن التكوين المزاجي الأساسي لإنسان ما هو أيضاً فضيلته. جزئياً، كحد أدنى، يجوز للمرء أن يحسبها لمصلحته، أو كنقيصة فيه. وهذا يسري أيضاً على الكآبة،



فهي فضيلة باعتبارها تنطوي على شعور بالتعاطف مع الضعف البشري وبصفتها أساساً بارزاً للتواضع في مواجهة جميع أشكال تفويض النفس بالسلطة. إن المصاب بالكآبة لن تخطر في باله فكرة «التعدي على الكمال»، الأمر الذي اعتبره الكاتب ب. پاسكال الرذيلة في ذاتها.

من الناحية الأخرى يتعرض المزاج الكئيب إلى خطر الإصابة بلا مبالاةٍ ذميمة في البُعد الذي اتخذه لنفسه عن ذاته وعن العالم. ويصبح رذيلةً عندما يتبدى فيه نقص الاستعدادِ لمواجهة شؤون حياته الخاصة وشؤون الآخرين. عندها يهذِّب الكئيب غمّه وكدره وسأمه وكذلك الأشكال الأخرى الأشد سوءاً للكسل والخمول. إلا أن الحالات الانفعالية للكآبة (وللأمزجة الأخرى أيضاً) لا تبقى صفة متصلة بالفضيلة، إذا تحولت إلى ظاهرة مرَضية. فالأمراض في نهاية المطاف ليست رذائل. وحالما يتفاقم استعداد أحدهم للكآبة إلى إحباط، تصبح جميع المواعظ بلا جدوى وما يحتاجه الإنسان عندها هو النصح والدعم والعلاج.



27. الخمول

على حد قول الممثل البدين بيتر أوستينوف: «هناك في كل إنسانٍ سمين إنسانٌ نحيف يصر على الخروج». حتى وإن كان بوسع المرء الشك في الصلاحية العامة لهذه الجملة، لكنها انطبقت على قائلها البالغ النشاط. وبالعكس يمكن للمرء أن يقدِّر، أن بعض النحفاء يجاهدون ضد سمين غير مرئي، يشعرون بأنفسهم محبوسين داخله. على صعيد التجربة، يحتمل أن هذا أيضاً مدعاة للشك، وذلك ببساطة، لأن صاحب المزاج اللامبالي ليس سميناً دائماً، وصاحب المزاج المتفائل ليس مهزولاً بالضرورة. إن امتلاء الجسم وحده لا ينبئ شيئاً عن نوع بواعث الإنسان، والتي لا تتبدى، حتى أكثر الإيقاعات دقة في حياته، إلا في التصميم العام لحركة سلوكه.

وفي ذلك قد تكون ردود أفعال اللامبالي البطيئة نعمةً بكل معنى الكلمة. فحتى وراء مقود السيارة تكون حركات القيادة القلقة مزعجة للركاب إلى حد أن تثير لديهم إحساساً بالإقياء. وفي حالات أخرى غالباً ما يكون مفيداً تركُ الأشياء تأتي إليك من نفسها، إذْ: «على المرء أن يتعلم الانتظار». وحسب هذا القول الحكيم ثمة تحالف غير منفعِل بين الخمول والمثابرة. إن ما يُفترض أن يؤدي إلى الهدف هو الثبات الهادئ وليس العناد.



إن الخمولين يتقنون تجنب المصاعب، والمبادرة الزائدة تبدو لهم غير منتجة. إنهم لا يريدون أن يكونوا مجبرين على توجيه كل شيء. وجهازهم النفسي مثبّت على مؤشر اقتصاد الطاقة. ويفضلون سلامهم وهم منطوون على أنفسهم. إنهم لا يبحثون عن أي نزاع ويقدِّرون مباهج الخمول، وهذا يجعلهم أكثر استعداداً لتلقي مسرات حسية متعددة. وبمقدورهم تسليم زمام أمورهم لقيادة أجسادهم. هناك إيروسية للخمول تجعل جميع فنون الإغواء الجنسي تبدو عتيقة أمامه.

لكن الارتياح في الذات قد يؤدي إلى الشلل أيضاً، فمن المؤثرات الجانبية للخمول هناك التبلد العقلي والجسدي مع عواقب قاتلة أحياناً. «إن الارتياح على غار النصر» يقول ڤيتغنشتاين «يعرض الإنسان للخطر، كالارتياح أثناء رحلة عبر الثلوج، فحالما تغفو لن تستيقظ من نومك».

28. الكسل

لطالما أنشد الناس عبر العصور قصائد في مديح الكسل. قصائد، كانت دوماً جواباً عن الجوقات مرتفعة الأصوات والموجهة لتنشيط المجتهدين المثابرين. ومنذئذ حمي وطيس



المعركة في حلبة فن الحياة، حيث يزعق المتكالبون على أداء الواجب بأن النشاط الدائب وحده هو ما سيوفر لكم الغبطة! وفقط عندما تؤدون واجبكم، يجوز لكم الأمل بالثواب! أما أنصار الكسل فيأبون الإنصات إلى هذا الكلام، ويعارضونه قائلين لهم: إذا سمحتم بأن يُفرض عليكم واجب ما، فإنكم ستضيعون سعادتكم! لا تسمحوا لأحد بأن يفسد مزاجكم بقسركم على إنجاز أبدي! يهتف الفريق الأول: بلا مثابرة لا مكافأة! فيأتي جواب الفريق الثاني من المنصة المقابلة: المثابرة تفسد مكافأة الحياة! والحقيقة تكمن تحديداً في التنافر الصوتي لمنشدي الفريقين المتنازعين، فعلى المرء أن يستمتع بروية بكلا الاجتهاد والكسل، فكلاهما يُظهِر فضيلته ولكن في هيئة مموهة.

للاجتهاد دائماً مذاقٌ جانبي يذكِّر المرءَ بالمدرسة والمثابرة، وهو مطلوب في المقام الأول للتغلب على الواجبات التي لم يفرضها المرء على نفسه بنفسه. فالمجتهدون يبرعون في ملاحقة المسائل التي كلِّفوا بها تكليفاً، فهم لا يحتجون على مغزى الأعمال التي كلفوا بها، بل ينفذونها بأفضل ما بوسعهم. وهذا يجعل منهم مساعدين جيدين في تنفيذ مهمات جيدة أو سيئة، فقدرتهم على التحمل هي نقطة قوتهم، ومشكلتهم في الوقت نفسه. فالمغزى الحقيقي للاجتهاد يكمن في المثابرة على مقاصد



يريدها الإنسان لبواعث خاصة به، ويبغي تحقيقها لهذا السبب. ولكن: حالما يكتشف المرء لنفسه فعاليات من هذا القبيل، لا يعود الاجتهاد ضرورياً. ويحل محله عدم اليأس، والإصرار، والتصميم. في جميع مراحل ما قبل المدرسة في الحياة يُعد الاجتهاد فضيلة لا بأس بها، وغالباً لا غنى عنها، أما في مدرسة الحياة فآثارها مضلِّلة.

هناك دواعٍ إذاً لازدراء الاجتهاد المحض. غير أن هذا لا يستتبعُ مديحاً صادحاً للكسل. فالكسالى أيضاً ليس لديهم ما يمكنهم التمسك به بولعٍ خاص، فهم في أفضل لحظاتهم يتصرفون كرد فعل استجابةً لفعل خارجي. إنهم لا يرون جدوى في إنجاز أفعال، هم غير قادرين على إدراك مغزاها. ويبدون كمن نسي واجبه، عندما يرفضون تنفيذ الطلبات المفروضة عليهم من الخارج أو من فوق، وهم كذلك، عندما يكونون راضين عن أنفسهم ومرتاحين لمتابعة أعمال يرونها مجزية لأنفسهم ولغيرهم، أو عندما يتحملون المشاركة في إنجازات يمكنهم أن يُسهموا فيها بشيء ما. عندها لا يكون الكسل سمةً لحنكةٍ حياتية متمردة، بل يكون قصوراً في الاهتمام بالنفس وبالآخرين يشارف على الإهمال. ولا تتحول هذه الرذيلة إلى فضيلة إلا عندما تُمكِّن أصحابها من تحديد جرعات العمل والجهد، بحيث يتبقى لهم، بعد ما بذلوه من جهد، ما



يكفي من الوقت للاستمتاع باسترخاءٍ بوجودهم.

وهذا أيضاً لا بد للإنسان من أن يتعلمه. «سأتكاسل اليوم» يقول أحياناً حتى النشيطون، ولا يعرفون من ثمة ماذا بعد. إننا جميعنا في نهاية المطاف نحلم بأن لا نفعل شيئاً، ثم نحتار في كيفية البدء بذلك. «لا شيء أفضل من الحيوان»، قال الفيلسوف تيودور أدورنو ناصحاً البشرية، كي تحرر نفسها من قسرية التصعيد الذاتي الهدّام، الذي لا يمكن للحيوانات البشرية أن تحتمله مهما بذلت من جهد. على كل حال، إن عدم فعل شيء هو فعل، إذ لا يستطيع الإنسان ألا يفعل شيئاً. حتى ذاك الذي يستلقي طوال شهور على الديوان، يقوم بفعل ذلك. وطالما أن الاجتهاد الحقيقي ليس اجتهاداً، كذلك لا يعدُّ الكسل الحقيقي كسلاً. بل إنه يتحول إلى موهبة التنبْلَة: أي إلى القدرة على المكوث منشغلاً بحالات وأمور لا تهم سوى نفسها. وهنا لا يوجد أهداف ثابتة لتبلغها أو تضل عنها، أي لا وجود لنجاح أو إخفاق، وإنما الاهتمام المتبدل بأمور يهواها هذا الإنسان بهذه الطريقة أو تلك. فالتنبلة هي بداية الحب بكل أنواعه وأشكاله.



29. الحيوية

في حكايته «فيليپ المتخبط» يحذرنا الكاتب هاينريش هوفمَن من مفرطي الحيوية. إنهم يعرضون نظام الحياة الآمن إلى الخطر. عند الجلوس إلى مائدة الطعام لا يجوز للمرء أن يؤرجح كرسيه ولا أن يحرك أطرافه مثل دمية العرائس المضحكة. إن مفرطي النشاط يتصفون بالهوج ويميلون إلى الجلافة، لأنهم ببساطة نتيجة اضطرارهم الشديد إلى الفعل لا يسيطرون على حركاتهم. لكن الحكاية نفسها إذا قُرئت من منظور آخر، فإنها تدلنا على ما هو فاتن في هذا المزاج الفائض حيويةً. إنه يُقلق الترتيبات الطيبة للعالَم بالغ التهذيب، فيكنس بخفةٍ وغفلة تصلُّبه وجموده ونخر عظامه. وفي طيش الإنسان الحيوي تتبدى عفوية يُحسد عليها أحياناً. إنهم سريعو الانفعال دوماً ويبادرون إلى الفعل، فيحركون أمراً ما. وهم بذلك، سلباً أم إيجاباً، لا يفسحون المجال للهدوء.

وقد يؤدي هذا إلى إثارة أعصاب الآخرين. فالمتصفون بالحيوية الزائدة لا يدركون غالباً، أو لا يريدون أن يستوعبوا أن البطء والخمول يدلان على وجود إحساسٍ يقظ بما هو حقيقي. وحتى التعبُ عندما يُقبَلُ ولا يُعتبر عبئاً، فإنه يَمنحُ فرصةً خاصة تدل على الاكتراث، كالغفو أو الشرود. إن فائضي



الحيوية لا ينهلون من منابع طاقة الهدوء، وهذا ما يجعل أفعالهم سطحية. وهم في اندفاعهم الحركي غير الطبيعي يتواجدون في حالة هروب، من أنفسهم في المقام الأول. إنهم في خشية دائمة من انتهاء الزوبعة كلها، مثلما حدث سابقاً أو سيحدث لاحقاً. ولكن بما أن الأمر سيحدث على أية حال. فبإمكانهم في الوقت المناسب أن يحاولوا التأقلم معه.

30. الغضب

إنه لوضع غير صحي ألاّ يخرج الإنسان عن طوره أبداً. فمن أجل التوازن الذاتي يُنصَحُ بعدم كبح الاضطرابات العاطفية الشديدة. والغضب هو رد فعل حيوي من هذا القبيل، يعبّر عن كرهٍ لإساءات يشعر الغاضبُ بأنها غير لائقة، فيجعلُ الآخرين يشعرون بامتعاضه واستنكاره، بأن يُفلِت العنان لغضبه. فيُظهِر أنه غير مستعد للقبول بكل شيء. إنه لا يخنع، بينما يبقى الآخرون راكعين خضوعاً. إنه قادر على إثبات وجوده وتأكيد حقه: إنه يحافظ على احترامه لنفسه بأن يجابه عدوه.

ويُعد الغضب عاطفة أساسية، بوسع الإنسان التصرف حيالها على هذا النحو أو ذاك. فيحاول الحليم إسكاتها ما أمكن،



إلا أنه بين الحين والآخر يشعر بضغطٍ يضطره إلى تفعيلها. أما الآخرون فيستاؤون بسرعة أكبر، فهم مستعدون للغضب حالما يعترض أحدهم طريقهم إما بغباء أو بتطاولٍ وتحدٍ. وأصحاب المزاج الغضوب جاهزون في أي وقت تقريباً، فهم لا يقبلون أبداً ما لا يناسبهم، ويستجيبون بلا تردد. وهم على خلافِ ذوي الطبع المرح يستقبلون المؤثرات الخارجية، ولا سيما منها ما يتعلق بهم سلبياً. وبما أن التسامح غريب عنهم، فإنهم يستعدون للرد ويطالبون برد الاعتبار. إنهم يدافعون عن أنفسهم حالما يتعرضون لهجوم.

لا بد للغضب من أن يعبّر عن نفسه، أما الغيظ فيسهلُ كبتُه، في حين يصعبُ ذلك مع الغضب. صحيح أن هناك غضباً عاجزاً أيضاً، لكنه يمثل حالة حدِّية، بحيث يصعبُ تمييزه من الغضب الأعمى. يمكن أن نغتاظ لأتْفه الأسباب، وغالباً ما يتبخر هذا الغيظ دون عواقب جديّة، ولا سيما عندما يتفاقم الغيظ إلى سُخط على العالم. وعلى نقيض ذلك في حالة الغضب فثمة حق فعلي أو متوهم في صد الإساءة أو في مواجهة سببها، وينتج تعبيره عن نفسه من وعي بقوته الذاتية (أو من إيمان بهذه القوة). إن الغاضبين لا تثور ثائرتهم ببساطة؛ فكلماتهم هي في ذاتها أفعال أو تعقبها أفعال. إن غضب شعب ما قادر على إحراج أعتى المستبدين، ضاغطاً باتجاه الإصلاح أو الانتقام.



وسواء في تمظهراته الجماعية أو الفردية يمكن للغضب أن يتطور إلى الانتقام تشفياً وإلى جنون منفلت من عقاله، فاقد أي شعور بالحدود.

لقد عانى أرباب الإغريق في تحديد جرعات الغضب اللائقة بهم، مثلهم مثل أبطالهم، علماً بأنهم كانوا يتابعون مصائر أبطالهم بعاطفة منحازة. وإنه لمن الصعب بمكان الحفاظ على التوازن بين الامتثال والحنق. فعدم تسامح ذوي المزاج الغضوب يُفقِدهم السيطرة على أنفسهم بحيث لا يمكن التنبؤ بأفعالهم، وغالباً هناك تحديداً، حيث تتوفر لهم كل الأسباب للتعبير عن سخطهم، فيجنحون إلى المغالاة. وهنا تكمن كارثة، لا بالنسبة إلى الناس من حولهم فحسب، الذين يتوقعون انفجار سورة غضبهم في أية لحظة، بل خشية أن ينفجر هؤلاء أيضاً غاضبين. إن سرعة انفعال ذوي المزاج الغضوب يصير لعنة حتى بالنسبة إليهم بالذات، حالما تصبح نقطةَ ضعفهم اضطرارُهم باستمرار لإثبات قوة إرادتهم. وأن يبدأ الإنسان مسيرته في هذه الدنيا كشاب غضوب وينهيها كشيخ غضوب لا يعد أملاً مغوياً. إن المستعدين للغضب دائماً يجعلون من أنفسهم موضوعاً للسخرية.



31. إثارة السخرية

«لا تسخر مني!» يقول الأطفال عادة مواجهين نظرة أحد البالغين بشيء من الجهد الذي لم يتقنوه بعد. ولا شك في أن الإنسان قد رأى أحد البالغين أيضاً في حالة مشابهة، وهو يركِّب أجزاء قطعة أثاث. هذه الحالات غير ضارة. ففي أنشطة معينة وفي أدوار محددة سبق لكل منا أن أدى شخصية مضحكة، دون أن ينتج من ذلك أية مأساة. لكن الأمر يصبح مأساوياً عندما يبدو أحدهم في عيون الآخرين مدعاة للسخرية كإنسان. «إن إثارة السخرية مشينة أكثر من الفضيحة»، حسب رأي المفكر الفرنسي لاروشْفوكو. إنها تجعلنا نعاني أكثر من أي أمر آخر، لأنها تبيّن لنا (أو يبدو أنها تبيّن) كم أخطأنا في حق أنفسنا. والفارق بين المخبر والمظهر هنا لا يلعب سوى دور ضئيل. الأمر الحاسم هنا هو أن يتبدى لنا الأمر وكأنما يتبدى للآخرين بالصورة نفسها، وعندها نتمنى أن تنشق الأرض وتبلعنا.

هناك نوعان من العلاقة بالذات يؤديان لئلا يأخذنا الآخرون على محمل الجد، ليس هذا وحسب، بل ولأن يعتبرونا مدعاة للسخرية. إن مَن يثيرون السخرية هم أشخاص على علاقة طاهرة بأنفسهم بصورة مستغربة تستدعي السخرية، أو على علاقة دنسة بأنفسهم بصورة مستغربة تستدعي السخرية.



ويصل الأمر في الوجهين كليهما إلى درجة المفارقة المضحكة في حال التطابق الكلي أو نقيضه بشأن الآراء والمقاصد. والوضع الشاذ هو حال التطابق الكلي، لأنّ مَن يتواجدون فيه يتحركون عبر العالم كما بجهاز التحريك عن بُعد؛ فمن دون تناقض داخلي لا يمكن للإنسان أن يعيش حياة نشطة ومنفتحة على تشوش التجربة. كما أن وضع عدم التطابق الكلي ليس أقل شذوذاً، لأنه يؤدي إلى شلٍّ مستمر للتفكير والفعل الذاتيين؛ فكثرة التناقضات الداخلية تعيق تكوين آراء ومقاصد جدّية. ويصير الأمر أشد مفارقة، عندما يكون ممثل هذا الوجه أو ذاك الوجه مقتنعاً بنقيضه: أي عندما يقتنع أولئك الذين على علاقة دنسة بأنفسهم، أنهم طاهرون تماماً، أو عندما يقتنع الذين على علاقة طاهرة بأنفسهم، أنهم دنسون تماماً. قد يحدث مثل هذا الأمر. فثمة من يتوهم أن السبب في عدم تمكنه من ترتيب أي شيء، هو أن الآخرين فوضويين ليس إلا، وثمة مَن يسخط على نفسه لأنه لا يجد فيها على الأقل ما يستحق اللوم. علماً بأن شأن علاقة الإنسان بذاته يشبه الموسيقا: أي أن الانسجام ينتج من التنافر ويغتذي منه. فالانسجام مع الذات هو حوار صوتين يتكاملان. وكما في الموسيقا ثمة طرق كثيرة لا تحصى لبلوغ كمال الأشخاص وعفتهم. لكن التكامل والتجانس يبقى هنا أيضاً نسبياً. فلو كان مطلقاً لما كان تجليه ممكناً ولا الإحساس به.



32. الاتّزان

أن يكون واحدنا إنساناً يُسهم في كثير من أمور الدنيا، دون أن يدعها تتغلب عليه.. ألا نحلم جميعنا بذلك؟ لكن هذا الوضع لا يوجد فيه الإنسان مرة وإلى الأبد. إن مَن يطمح إليه، عليه أن يراعي أنه سينهي أموراً كثيرة، ولكن لا يجوز له أن يحلم بأنه سينهي كل شيء. ويجب أن يكون مستعداً لتحمل نفسه وآخرين، دون أن يكون معجباً بما في ذاته والآخرين من صفات. عليه قبل كل شيء أن يودّع حلم الحلول في المركز داخلياً والذي لا بد من احتلاله أو امتلاكه عاجلاً أم آجلاً. والسبب هو أننا بلا مركز داخلي. ومهما طمحنا إلى بلوغه ومهما سنجد، فسيكون دائماً على جانب مركز آخر، غير ذاك الذي نتوق إليه.

33. الأصالة

«هذا رجل ذو قدْر» حسبما يقال أحياناً، لا تعني أنه قد صُبَّ من قالب، أو أنه من طينة معينة. بل بالعكس، أي أنه



كثير الزوايا والحواف التي يصعب تشذيبها أو أخذها كلها في الحسبان. ونقول «إنها أصيلة» عن المرأة غير المتكلّفة والتي لا تنحني لأحد. وعندما نقول «مع رجالٍ أصيلين» يمكن للمرء أن يسرق حتى جياداً، مع أن الأمر لا يتعلق بجيادٍ ولا بسرقة، فإنما المقصود هو أن هؤلاء أناس يُعتمد عليهم في المواقف الصعبة. عند ذكر الأصالة يعرف الإنسان بماذا يتعلق الأمر. ولكن حالما يتعلق الأمر بالبشر تصبح الأصالة نقصاً أو عيباً، فأن تعرف ما أنت مقدم عليه، يمكن أن يكون بالغ الفائدة في العلاقات التجارية، أما فيما عدا ذلك، في التعامل مع الناس، فهذا لا يكفي. فإن لم يكن بمقدورهم - خيراً أو شراً - أن يدهشونا أويذهلونا أو يفاجئونا فإن رفقتهم لا تعود مريحة بالنسبة لنا. إننا لا نريد أن نعرف مطلقاً ماذا يحدد شخصياتهم، ولا نتمنى أن يتوهموا معرفة ذلك. فاليقينية على الدوام لا تحتمل. الأمانة واللطافة والجمال. هذه كلها صفات غير قابلة للتحديد، إنها نسبية. ووصفة أصلي تخص المصنوعات فحسب.



34. الطبيعية

في أيامنا هذه يُروّج لكل شيء تقريباً بسبب طبيعته: أنواع الشامبو والمشروبات الكحولية والسيارات ذات السقوف المتحركة ومواد التجميل وحتى الأخلاق. إلا أن هذه كلها منتوجات صنعية. وحتى الثمار «البيولوجية» في الحقل هي نتيجة استصلاحٍ طويل الأمد. وما يتعلق بطبيعوية الترويج الدعائي أو أخلاقية الدعاية التي تمدح المنتوج باعتباره «جيداً لأنه طبيعي»، فهي نوعيات ومعايير مُنحتْ لأسبابٍ ثقافيةٍ ميزةً خاصة، لأنها تعِدُ بحياةٍ أفضل وأكثر صحة. أما ما يتعلق بطبيعية الإنسان فالأمر مشابه، إذ ليس فيها ببساطة ما هو ذا منشأ طبيعي. والأشخاص الذين يمتلكون «أسلوباً طبيعياً» يتميزون بنوع محدد من البساطة، وهم ناؤون عن أية اندفاعات عاطفية. حتى إذا كان مستهجناً إلحاق مثل هذه الصفات بشباب طبيعيين مزعومين أو بجميلات من الريف، بحيث يبدو هنا كمجاملة، فإنه يتجلى كذلك على نحو خاص، عندما يقال عن المدينيين بأنهم رغم كل تألقهم وتحضرهم قد «احتفظوا» بأسلوب طبيعي. إن ما يميز مثل هذه الطبيعية يتوضح من خلال أهم نقيض لها كمفهوم، أي التكلّف أو التصنع. فالمتكلفون هم الأشخاص الذين يبدون متصنعين في لباسهم



وحركاتهم وإشاراتهم وفي انتقائهم لمفرداتهم وحتى في إظهارهم لمشاعرهم. فلقد اكتسبوا خاصيات تنبو بجلاء عن تلك التي تُعَد طبيعية ومقبولة. وغالباً ما يحس المرء حيال ذلك بشيء من الريبة؛ فالذي ينبو في سلوكه الجسدي عن السواء - حسب الشبهة - يمكن أن يفعلها في مجالات أخرى. لكن الحقيقة فيما يخص قطبية الطبيعية الإنسانية والتكلف تتعلق بفارق في الذوق الاجتماعي، لا يتصل إلا قليلاً بمسائل الأخلاق. إذْ يمكن لكلا الطرفين أن يكون ساحراً. وفي نهاية المطاف يُلحِقُ الإنسان بمَن يُعجب بطبيعته صفاتٍ من أصول اللياقة، إما أقل تشذيباً مما ينبغي أو أقل إبهاراً. إلا أن جميع آداب اللياقة هي منتجات فنية. فالأمر يتعلق بالأسلوب سواء بشأن التكلف أو بشأن الطبيعية.

35. الأسلوب

يستحيل أن يكون الإنسان بلا أسلوب إطلاقاً. حتى أنواع لعب الانحطاط البشري لها تياراتها الثقافية. وأولئك الذين يعتقدون أن بإمكانهم رفض أي موضة، ليس أمامهم سوى الخيار التالي: إما أن يتبعوا موضة ما قبل الأمس وإما أن يضطروا لابتكار موضتهم الخاصة. أما أن يكون المرء «بلا أسلوب»



فهذا ممكن. فنحن في نهاية المطاف نقول عن بعض الناس، إن لهم أسلوباً، ما يعني مباشرة أن ليس للجميع أسلوب. والذي يمتلك أسلوباً بهذا المعنى هو الذي يتبع طريقة معينة في الحياة - يصعب تعريفها - تبدو لنا متماسكة جداً. وهذا يبدأ بالثياب، لكنه لا ينتهي معها مطلقاً، بل يشمل مجموع سلوك النساء والرجال ما دام يتخذ هيئة جميلة لائقة من منظور جمالي وأخلاقي. حتى المجرمون يُحتمل أن يمتلكوا أسلوباً يمكّنهم عند سقوطهم كحد أدنى من الحفاظ على رباطة الجأش. وسلوك أولئك الذين يمتلكون أسلوباً كأشخاص، فإنه يتميز بنوع من التوتر الداخلي يساعدهم على الفعل والاستجابة بشكل متباين في ميدان المجتمع. وخلافاً لذلك فإن الذين يتصرفون على نحو موثوق «بلا أسلوب»، يفتقدون هذا الحس. لذلك نجدهم يتحركون بين الناس، لنقل بثقل وبلا هيئة، ولذلك فإن مجرد مرآهم يقشعر له البدن.

ولكن من الخطأ الزعم أن الأسلوبَ مسألة وجاهة اجتماعية وحسب، تُسخِّره النُخبُ المزعومة لتعزل نفسها عن طبقة العوام المزعومة، أو الأغنياءُ عن محدثي النعمة. ولا يجوز الخلط بين وعي الأسلوب وبين الوجاهة/ الأكابرية الموهومة والمتعجرفة. ومع ذلك يعتبر الأسلوب قدرةً أريستقراطية بامتياز، لا بسبب توطُّنه غالباً في أوساط المجتمع الراقي، وإنما



لكونه سمةً من سمات تلك النبالة الغُفْل التي يمكن العثور عليها في جميع المجالات الاجتماعية تقريباً. إن الأسلوب الجدير بالتقدير لإنسان ما، بغض النظر عن منبته وموقعه الاجتماعي، يتجلى في التوقيت المناسب وفي اختيار الجرْس المناسب للتعبير عن مواقفه الحياتية. إن تصميم حركات أسلوب العيش هذا لا يمكن للإنسان أن يمتلكه دفعةً واحدة وإلى الأبد، فمع تغير ظروف الحياة والتقدم في السن لا بد للأسلوب من أن يتغير أيضاً. وكما هو الحال في الفن، كذلك هو أيضاً في الحياة: مَن يظن أنه قد عثر على أسلوبه يكون قد فقده.

36. السذاجة

ما أسهل ما يعتبر الناس السذاجة أحد أشكال البساطة أو الغباء أو السخف. ويعتقدون أن الخبرة والمعرفة لم تساعدا السُذج على النضوج بما يكفي، لذلك يميلون إلى اللامبالاة وخلو البال. وهم في سلامة طويتهم لا يعرفون أو لا يريدون أن يعرفوا كيف تجري الأمور حقيقة في الدنيا، ويتعاملون مع شؤون الحياة دون تفكير. هذا كله صحيح، لكنه لا يلمس الحقيقة، لأن السذاجة في محدودية تعقلها تقدم شكلاً من الثقة



بالواقع لا يجوز الاستخفاف به. وليس على المرء سوى معاينة الأمور مرة من الجهة الأخرى: فمَن الذي يرغب في أن يقضي أيامه في رزانة صارمة مشحونة بالشك، كما في حالة من التفكير المستمر؟ ولكن بغض النظر كلياً عما إذا كان بوسع إنسان ما أن يرغب في ذلك جدياً، فإن الأمر يتجاوز قدرة الإنسان. إذ لا يستطيع أحد أن يضع جميع يقينياته المعرفية والعملية مرة واحدة موضع تساؤل. وعلينا جميعنا أن نثق بأننا في عادات تفكيرنا وفعلنا لا نجانب الصواب عموماً. بهذا الاعتبار تمثل السذاجة آلية حماية للعقل الإنساني، على أن لا تتحول هذه الآلية إلى درع يصد كافة نقائض أسبابنا ومعها جميع شكوكنا بيقينياتنا.

لذلك ليس من الغباء إطلاقاً، بل من الفطنة التمسك بالسذاجة في بعض الحالات. ثمة قاعدة أساسية تحدد الشؤون التي يجوز فيها التمسك بالسذاجة: في الشؤون الأقل أهمية بالنسبة للإنسان وفي الشؤون ذات الأهمية القصوى. في كثير من الشؤون المألوفة في الحياة على الصعيد الأحادي والمشترك يجوز للمرء بارتياح التمسك حتى بما لا يقبله العقل أو بباطلٍ مُثْبت. وواقع الأمر هو أنه لا وجود لعشق من دون، على الأقل، لمسة سذاجة. وهذا لا يسري فحسب على علاقات الحب الشخصية، بل أيضاً على الشغف الفني والثقافي. قال أرنولد غيلِن[1] مرةً إن

---

(1) Arnold Gehlen (1904 – 1976) فيلسوف وعالم اجتماع وإناسة ألماني.



«السذاجة والإصرار والنفَس الطويل هي دعائم وجود الفنان الحديث». أن يتبع وحياً لا شكل له بعد، أن يتمسك بشيء ليس ثمة ما يشجع عليه بعد، أن يتابع أثراً وتتوه أصبعه بدئياً في عماء غير محدد، أن يحاول بشيء لم يخطر في بال أحد بعد أو يعتقد الجميع بأن أوانه قد فات، أن يقلب شيئاً ما رأساً على عقب أو أن يوقفه على قدمين غير راسختين بعد، أن ينشر الفوضى في النظام أو النظام في الفوضى، هذه كلها بواعث فعل إبداعي. إن السذاجة طاقة منتجة، تتعلق بها حتى أذكى العقول. وبهذا المعنى للسذاجة، كان كانط مفكراً يقظاً، عندما كتب عام 1795 مشروعه التاريخي «في السلم الأبدي».

37. الرصانة

وللفضائل أيضاً أوانها. بعضها كالفطنة والعدالة والتقى مُسِنٌّ جداً وبعضها على النقيض من ذلك أكثر شباباً. وهذا هو حال الرصانة، فهي من المنتجات الأكثر جدةً للتقدم الأخلاقي. وباعتبارها أسلوباً موسيقياً وإنسانياً في آن واحد فهي تمثل نقيض الموقف الساذج. إنها لا تتبدى كمرادف لبرودة الأعصاب وقسوة القلب والسلوك المحاسِب، والأسهل هو تعريفها



بنقائضها. أن تكون رصيناً يعني في المقام الأول ألا تكون «غير رصين»، أي أن تكون غير خوّاف، غير قلق، غير متردد، غير مرتاب، غير وَثوق وحتماً غير غبي. الرصانة مزيج من رباطة الجأش والاسترخاء والمكر. وهي تقف على مسافة من فقدان الحساسية وفرط الحساسية وعدم القدرة على التكيف وسرعة التكيف على نحو متساوٍ. وتتجلى فيها ثقة بالنفس ولكن بحذر. إن الرصين المعاصر يبقى على مسافةٍ حيال إساءات الأعراف الاجتماعية الضيقة He doesn›t care what the people say. وهذا يجعله قوياً. إنه لا يسمح للخارج بأن يؤثر في إيقاع حياته إلا قليلاً.

وفي مقدمة مَن أشاع هذا الموقف وجعله محبباً، يأتي أبطال الأفلام مثل همفري بوغارت وجورج كلوني ومارلين ديتريش ولورين بَكال وأوما ثورمان، إذ ترافقه جاذبية جنسية عالية. إن التحفظ الداخلي للشخصيات الرصينة يكون محاطاً بهالة من الشهوة الملجومة التي يمكن إطلاق العنان لها متى شاءت الشخصية. لكن هذه الحميّة المتوازنة المزاج يصعب الحفاظ عليها باستمرار في الحياة الواقعية. إن من يريد أن يكون راضياً دائماً، لا يجوز أن يُظهِر رقة شعوره، بل عليه حتى تجاه نفسه، أن يتظاهر بأن خسائره لا تعنيه على الإطلاق، فيصير سلوكه واجهة تخفي وراءها خواء مشاعره. إنه وأمثاله يعيشون وهَمَ



أنهم وحدهم بلا أوهام. إن الرصانة الهشة وحدها هي الرصينة حقاً.

38. العفة

إذا اعتبر الإنسان العفةَ ضرباً من ضروب الرصانة، فلن تبدو له كفضيلة قديمة نسبياً. إن عدم الانغماس في فوضى الجنس أو التقليل منه يُعد شكلاً آخر للتحفظ الداخلي، والذي يمكن أن يرافقه الكثير من الظرافة. إلا أن هذه الطريقة في العيش لا يجوز أن تكون ناتجة فقط عن تعففٍ اضطراري، مثلما يحتملُ أن تنتج من انعدام كاملٍ للدوافع الجنسية، أو من انعدامِ الفرص أو من بلاهة ذاتية، أو بالتحديد من خوفٍ تجاه نظام ذكوري لـ «العفة الأنثوية». فالعفة إذا فُهمت على أنها فضيلة فهي تعبير صريح عن موقف متحفظٍ اختير بملء الإرادة. وتتجلى في استعراض متحفظ للذات، يستبعد بالكلمات واللفتات إمكانات كثيرة لبذل الذات جسدياً. وهذا الاستبعاد يستند إلى الرغبة في صون الذات أو حفظها من أجل شخص ما أو شيء ما. بهذا المعنى تكون العفة شكلاً من أشكال الإخلاص لحبيب مستقبلي، لحبيبة متخيلة، لشخص واحد يبغي المرء أن يبقى مخلصاً له،



أو لقضية لا تتحمل الانشغال في الشهوة الجنسية. وكشكل من أشكال الإخلاص فقط، بوسع العفة تسكين طيفٍ واسع من الرغبات الجسدية، ليس هذا فحسب، بل إخمادها لوقتٍ غير محدد أو إلى الأبد. إن مسيرة حياةٍ عفيفة لخصوصية إنسان ما، لا تكتسب شكلها الفرح والبشوش، إلا كارتباط ناتج عن التزام ذاتي ذي منحى إيجابي. وإلا فإنها ستؤدي فقط إلى شكل فراغ آخر للحياة، خاضع للضغوط الخارجية أو الداخلية. والالتزام الذاتي بالعفة قد ينطوي على خطر ضغطٍ من هذا القبيل. وفي نهاية المطاف لا يسع الإنسان العيش بعكس طبيعته إلاّ إلى حدٍ معين. وحتى مَن يريد أن يتخلص من جميع «الأفكار غير العفيفة» فإنه في النهاية لن يجرؤ حتى على مجرد التفكير. فمن طبيعة التفكير الأساسية أن يشدّ بين الآونة والأخرى الخيوط الدقيقة بين اللائق وغير اللائق، بين المريب وغير المريب ودون توقف. وعلى أية حال ليس هناك اليوم من ينذر نفسه للعفة من دون حتى تحفظٍ بسيط. فالحال هنا كحال عهد الزواج بالحياة المشتركة «إلى أنْ يفرقنا الموت». فالإنسان يعرف أنه لا يعرف ما إذا كان سيتمكن من الوفاء بهذا العهد، ومع ذلك فإنه يقنع نفسه بطيب نية بأنه يعرف أكثر من غيره. يسحب الإنسان ستارة أمام نافذة استيهاماته محاولاً بحذرٍ ألا يشوهِ احتمال وجود حياة أجدى. إن بعض أشكال التعفف ليس إلا حجاباً



يستر التخيلات أو نقصاً في الشجاعة تجاهها.

39. الخيال

يمكن أن يكون الأمر مختلفاً. كان يمكن أن يكون الأمر مختلفاً. قد يختلف الأمر مستقبلاً. وقد يختلف مرة ثانية. أن يكون الأمر على ما هو عليه واحتمال أن يكون مختلفاً مسألتان متآخيتان. ومَن لا يأخذ المظهر على محمل الجد، فهو إنما يتجاهل ذبذبات المخبر، ومن دون حسٍ بالممكن، حسب مصطلح روبرت موزيل، لما انتبه البشر إلى احتمالات وجودهم. وهم يجندون طاقات مذهلة لإبقاء هذا الحس يقظاً. إن المخيلة الجمالية تقتفي آثار ما هو غير محدد في ما هو محدد. والتصور النظري يربط ما بين أمور لم يسبق أن اتصل أحدها بالآخر حتى الآن. والبصيرة الاقتصادية والسياسية تدرك فُرصاً ما كان يمكن أن تتاح إلا بعد فوات أوان اقتناصها. وأحلام اليقظة الخاصة تخلق تصوراً لبدائل الحياة الشخصية غير المعاشة، وغالباً ما تكشِف عند الحالمين أموراً أكثر مما يرغبون، ولا سيما عندما يلاحظون أن الحياة التي يعيشونها تختلف تماماً عما تمنوه لأنفسهم، أو عندما يدركون أن السعادة التي يتوقون إليها ما عاد بمقدورهم



أن يبلغوها أو أنها قد ضاعت. إن ما يصوّره الخيال لا يقدّم آمالاً مشرقة فحسب، بل وأخرى مُقْبِضة بالدرجة نفسها. أما مدى دقتها أو عموميتها، واقعيتها أو تهويماتها، فهو إنما يُسقِط صوراً على الشاشة، منها المفرح ومنها المقبِض، في محاولة منه لجذب هذه وإبعاد تلك، أو لتكبير هذه وتصغير تلك. والناس الموهوبون يتعاملون مع هذا السحر الخطير على نحو أسهل وأصعب في الوقت نفسه من الآخرين، ويعبّرون عن عدم رضاهم عن هذه الحياة. ويحاولون في هذه التي يعيشونها أن يعيشوا حياة ثانية أو عدة حيوات معاً. وهذا يشغلهم عن متطلبات اليوم الراهن ويدعهم ليفكروا بما وراءه، فإما أن يؤدي هذا إلى توسيع أفقهم أو إلى تضييقه بصورة مرعبة. إن جموحات الخيال بلا حدود تؤدي إلى كسب الواقع كما إلى خسارته.

إن رؤى الخيال لا تتعلق بالحياة الذاتية فحسب، بل بحيوات الآخرين أيضاً. والأمر يحتاج إلى خيالٍ لتصور احتمال أن تكون إنساناً آخر أو في مكانه. هنا يكمن مصدر رئيسي للأخلاق. فالمخيلة الاجتماعية تفتح الطريق إلى التعاطف والمشاركة الوجدانية. والمشاهدون غير المنحازين ينحازون إلى المخيلة. وكمراقبين مشاركين في لعبة الحياة يبقون متيقظين لما قد يصيب شركاءهم في اللعب من أذى أو إساءة. لكن الطرف الآخر في اللعبة يستفيد أيضاً من قوة الخيال. إن عدم الغيرة وعدم



الحسد وعدم الكيد وعدم الجشع، وعدم القسوة دون تأثر عميق بالأمر، أو كيف سيكون الأمر فيما لو... إن جميع أشكال الأخلاق والفساد المفرطة هي وليدة الخيال.

40. رقة الشعور

في أدواره السينمائية الأمريكية كمجرم صغير أو كملاحق من قبل النازيين يقدم الممثل الألماني الأصل بيتر لورِه صورة تكاد تقارب الكاريكاتير لإنسان متوتر عصبياً، فيُبدي وجهه على نحو متكرر ليونة مشوهة، وفي أكثر اللحظات هدوءاً تتوه نظراته في كل مكان. ومع أن الشخصيات التي يؤديها مرعبة جداً، لكنها سريعة الانفعال بالدرجة نفسها، فتثور لأتفه الأسباب، ما يجعل خوَرها ويأسها أشد وضوحاً. وكلما حاولت السيطرة على توترها العصبي، ازداد توترها بروزاً. ولكنْ هناك أناس يستجيبون لكل شيء وكل شخص بقلق داخلي، مع أنهم ليسوا أبداً في حالة حرجة أو في همّ. إلا أنهم يشعرون بأن متطلبات الحياة تضغط عليهم بصورة محرجة. وعلى الرغم من أن هذا القلق قد يبلغ درجة المرض، إلا أنه يهيئ في الوقت نفسه أرضيةَ استجابةٍ لأشكالٍ غير مألوفة من التقمص العاطفي.



والمزودون بهذه الأرضية لديهم إحساس مرهف لالتقاط الأمزجة والمتاعب الداخلية التي لا يشعر بها كثير من البشر. من هذه الناحية يعد التوتر العصبي دلالة على رهافة شعور - غالباً ما تكون مضلَّلة - تنطوي على فضيلة سلبية، لكنها ليست قليلة الأهمية بأي حال من الأحوال: بمعنى ألا تمتلك نفسية كلب الجزار.

إن مرهفي الشعور يجدون صعوبة في التخفيف عن أنفسهم، إذ إنهم يحزنون لكل شيء، وبما أنهم بطبيعتهم مرهفو السمع أيضاً، فهم يشعرون بانزعاج من أمور كثيرة؛ فالشعرةُ دائماً تظهر في حسائهم. إنهم لا يستثنون شيئاً أو أحداً من نقدهم، ولا حتى أنفسهم. وفي كل ما يتصدون له يرافقهم في ركابهم وعيٌ يوحي لهم باحتمال أن يكونوا هم السبب في كون الحال على ما هو عليه. لكن الوجه الآخر لرهافة حسهم هو كونهم منفتحين بصورة غير عادية. وهذا يحقق لهم، من بين أمور أخرى، العبور من خرم الإبرة إلى ملكوت مباهج جمالية، يُحظر دخوله على المنعم عليهم بالسكينة المطلقة. إن رهافة إحساسهم هي دائماً رقة شعور تجاه شيء: اختلافات، درجات، روابط، لا ينتبه إليها العقل الفظ، لكنها تنطوي في الوقت نفسه على مقدرة رقة الشعور تجاه إنسان ما (وإنسانه): اختلافات، خصوصيات، وروابط بين البشر، لا تثير اهتمام عقلٍ أشد فظاظة، فيما إذا انتبه إليها أصلاً. وهذا



الشعور المرهف يدفع هموم آخرين إلى مجال الرؤية، وأحياناً تهون هذه الهموم على أصحابها في حال الإحساس بها دون تأسف مزيف، إذ يسهلُ على مرهفي الإحساس التخفيف عن الآخرين.

لكن هذه القدرة الخاصة على الاستيعاب التي يمتلكها مرهفو الإحساس هي أيضاً سبب عدم نضوب حاجتهم أبداً إلى الإعراض عن كل شيء وعن كل إنسان. وقد تنقلب هذه الحاجة إلى نزوع للهروب من الظروف الخارجية أو لتجنب التماس معها. وعندها يطوِّر مرهفو الشعور نفوراً متنامياً من الاختلاط بالآخرين ومن الاتساخ بفظاظاتهم. إن شعورهم بالأخطار الشخصية والغريبة التي قد يتعرضون لها ينقلب إلى اشمئزاز من اضطرابات المجتمع. فهم يعتبرون أنفسهم أفضل بمراحل من هذه الدنيا، فينسحبون إلى بيت حلزون «الروح الجميلة» التي درس غوته تفرعاتها في روايته **«سنوات تعلم ڤيلهلم مايستر»** وسخر هيغل من ضيق أفقها في كتابه **«فينومينولوجية العقل»**.



41. الجمال

ماذا؟ الجمال - فضيلة؟ والقبح - رذيلة؟ هذا حتماً غير ممكن! بل إنه ممكن. للوهلة الأولى يبدو كل شيء طبعاً على أنه يرجّح كون الجمال فضيلةً إذا ارتبط فحسب بأشياء في الطبيعة أو بمنتجات أبدعتها مهارة الإنسان فنياً. فالزهور والأشجار والحيوانات والجنائن والمناظر الريفية والمدن والأزياء والحلي والأثاث والسيارات وكثير غيرها (وربما حتى كل الأعمال المتقنة حقاً) من الأعمال الفنية يمكن أن نطلق عليها صفة «الجمال»، إذا أبرزت مواصفاتٍ نوعية قابلة للإدراك، وتُغْني وجودنا بطرق مختلفة. إن انجذابنا إلى هذه الموضوعات يكمن في معقولية جودتها أو نجاحها الذي يمكن لنا أن نشارك فيه حسب مزاجنا وذوقنا وثقافتنا. وطرائق فن التجميل والنِعَم المريبة للجراحات التجميلية هي أساليب لتجميل موضوعٍ هو الجسم البشري، تؤدي إلى تغير في مظهره، ولكن ليس في شخصيته.

لو كان هذا كل شيء، لما جاز الحديث عن جمال أناس معيّنين باعتباره فضيلة من نوع خاص. إن جمال الأشخاص يُفترض أن يُعد صفةً بلا أهمية أخلاقياً، مثل قياس الجسم ولون العينين أو أن يكون المرء أخاً لأخت شهيرة أو الفتاة ابنة لراقصة أولى. لا حول ولا قوة للإنسان تجاه هذا الأمر، فإما أن يكون المرء



محظوظاً أو سيّئ الحظ، حسب التصورات السائدة في هذا الشأن، فيعتبر أقرب إلى الجمال أو إلى القبح. إن الجمال أو القبح صفتان طبيعيتان فحسب، يكتسبهما المرء وفق المعايير المهيمنة في ثقافته. ومدى انتفاع الإنسان أو تأذّيه من هذا الأمر يتجلى في اعتبار مظهره إما نعمة وإما نقمة، لا أكثر من ذلك.

حتى ولو كان هذا كل شيء، لما كان الأمر جيداً بشأن حيادية هيئة الإنسان. فالجمال في كل الأحوال يوقظ التعاطف أما القبح فيوقظ النفور، من الانطباع الأول على الأقل. الجمال يثير الإعجاب والسرور ويجذب ويربك ويغوي - ويدمر (الملاك الأزرق) لهاينريش مان. والقبح يزري ويعكّر وينفِّر ويقزز ويسبب العزلة (أحدب نوتردام) لفيكتور هوغو. يستحيل عدم الاستجابة بهذه الطريقة أو تلك لجمال الحضور الجسدي لأناس آخرين، لنسيجهم المشغول من مخبر ومظهر، من ألق وسراب، من واجهة وحياة مفعمة بالروح. فالتعامل مع الحضور الخارجي لأناس، أكانوا مقربين أو غرباء، ينطوي دائماً على عنصر أخلاقي. ولكن على الإنسان أن يتخذ موقفاً من جماله أو قبحه الذاتي، أكان حقيقياً أو مزعوماً، وبوسعه ذلك. فالبعض يتعلم كيف يقف في جانب قبحه، فيلاقي تقبلاً غير مرتبك لدى الآخرين. وبعضهن يقفن في طريق جمالهن، فيحوّلن أنفسهن إلى عارضات لمفاتنهن الجسدية، فينفِّرن المعجبين بجمودهن



وبرودتهن. فحتى الجمال يعتبر عبئاً يحتاج إلى مَن يعرف كيف يحمله.

إن هذا يبيّن: أن الجمال أو القبح في الإنسان ليس مسألة مواصفات جسدية فحسب، بل هي أيضاً ودائماً مسألة موقف تجاه الذات، بمعنى كيف أتعامل مع مكونات جسمي كما هي عليه، وكيف أقدمها إلى الآخرين. ومَن لا يملك تكويناً جسدياً جيداً بإمكانه أن يعمل على ذلك. ومهما كان الأمر يشكّل فارقاً بالنسبة للمرء، أي أن ينتمي إلى فئة ذوي الأجساد الحسنة التكوين، مع ما في الطبيعة من إجحاف في توزيع هذه الهبة، فإن من يتشبث بفكرة جماله أو قبحه (الحقيقي أو المتوهم)، فإنه يجمد نفسه، سواء تجاه نفسه أو تجاه الآخرين. والجميل، أو مَن يعتقد ذلك، أو مَن يريد أن يكون جميلاً، عليه بين الآونة والأخرى أن يبدي بعض الشجاعة لمواجهة القبح، للانحراف عن المعيار الجمالي الذاتي وعن معايير الآخرين أيضاً، إذ لا يوجد إنسان قبيح بالمطلق. والكائنات ذات القبح الصرف أو الجمال المثالي لا توجد إلا في الأعمال الخيالية. إن الرقة والحنان والحيوية والشغف والخيال واليقظة والعفوية والرزانة بمقدورها أن تعوض عن الكثير. يقال تقليدياً: إن الجمال «الخارجي» من دون «الداخلي» ليس جمالاً، و«القبح الخارجي» يمكن تعويضه نسبياً بـ «الجمال الداخلي». ولكن لا يكفي أن يطالب المرء لنفسه بـ



«روح جميلة» لكنها للأسف أسيرة جسد مشوَّه. إذ أن الجمال الداخلي نفسه بالنسبة للآخرين هو مسألة سلوك مرئي، يكمن في كيفية ظهور الشخص عيانياً أمام الآخرين ولهم، كإنسان يمكن التعامل معه من دون منغصات، والأفضل بسرور ومرح. وهذا الإشعاع هو جوهر جمال البشر، فإن وجد بينهم بعض ذوي الأجسام حسَنة التكوين، فهذا أجمل.

بهذا المعنى يعد الجمال فضيلة بامتياز والقبح رذيلة بامتياز. وبصدد ذلك بمقدور الإنسان أن يفعل شيئاً، أي على صعيد بناء الشخصية الذاتية. أما كيف يسلك المرء حيال جماله أو قبحه الذاتي مع تنويعاتهما العديدة، فهذا مرهون بالحضور الجسدي الذاتي. إن فضيلة الجمال الإنساني الحقيقي ترتبط بسائر الفضائل الأخرى بالدرجة نفسها. وأولئك المتصفون بالجمال وحده من دون فضائل أخرى هم ليسوا جميلين، بل هم أقبح من أكثر الكائنات البشرية قبحاً.

42. الجاذبية

تعد الجاذبية مع الظرافة والأناقة وما يمت لها بصلة شكلاً اجتماعياً أساسياً لتمظهر الجمال البشري. وهي ليست مرتبطة



بأي تناسب لكتلِ بنيةِ الجسم. فثمة في نهاية المطاف رشاقة ثقيلة الوطء أو منحرفة أيضاً، ولا تقل جاذبية غالباً عن أضرابها خفيفة الوطء أو المتناسقة إلا قليلاً. وخلافاً لـ «الشخص المقزز» ورفاقه الأجلاف - حسبما يوصفون في النمسا - يتحرك ذوو الجاذبية، سواء في محيطهم الخاص أو علناً، بطلاقة ومرونة ولباقة مُعدية. وما داموا لا يتوهمون لأنفسهم شيئاً من وراء ذلك، فإن فضيلتهم الجمالية تعد في الوقت نفسه علامة حسهم المرهف أخلاقياً. وهم يبرهنون في تصرفاتهم على سلوك خال من الغرور ويراعي الآخرين في الوقت نفسه. كما أنهم يوازنون بصورة مذهلة بين اهتمامهم بأنفسهم وبالآخرين. إن الجاذبية تتغلب على الجمال، لأنها هي الجمال الأكبر على المدى البعيد.

43. الغرور

ليس من الضروري أن يعتقد المرء أنه جميل ليكون مغروراً، بل يكفي أن يظن أنه رائع من نواحٍ أخرى ويؤمن بأن من حق العالم الاطلاع على هذه الظاهرة البديعة، فالإيمان كافٍ. كما يُحتمل أن يستسلم المرء لرذيلة الغرور، في حال امتلاكه فعلياً تلك المواصفات التي يحبها في نفسه على ما يبدو. وبهذه الطريقة



أو تلك يؤمن المرء بأنه محقٌ في الاستمتاع علناً بتميزه البديع. إلا أن المخزي هو أن لا تتوفر أية دعامة لإيمانه. عندها يصبح الغرور دلالة على الغباء والخيلاء مع كل احتمالات تعريض النفس لسخرية الآخرين. والأسوأ طبعاً هو حال المغرورين سلبياً، أي أولئك الذين لا يُظهرون أي شيء من الغرور، ويتصرفون دوماً ببساطة وعلى طبيعتهم ولا يقيمون وزناً لمظهرهم الخارجي ويحرصون على أن يكون حضورهم خالياً من أي تكلف أو تصنع، بحيث يصبح هذا السلوك موقفاً صرفاً.

على أية حال يمتلك المغرورون دافعاً قوياً ومعقولاً لتقريظ الذات. إنهم يريدون أن يكونوا موضع إعجاب. ومَن لا يريد ذلك؟! والإدمان على إثارة الإعجاب يبدأ عندما يحاول المرء إثارة إعجاب الآخرين بأن يلمِّح إليهم بمدى إعجابه بنفسه. فالمغرورون لا يرون في الآخرين سوى مرآة تعكس روعتهم أو جمالهم. إنهم يبتلعون كل مديح وكل تزلف آخذين إياه على محمل الجد والصدق، حتى في حال معرفتهم بحقيقة الأمر. إنهم أسرى مجاملة الذات، إلى حدٍ يعيقهم عن الاهتمام بمصائر الآخرين، وعن النظر بعينٍ يقظة إلى نقاط قوتهم وضعفهم الذاتية.

لا يوجد واقعياً أي اعتراض إطلاقاً على أن يكون المرء راضياً عن نفسه من هذه الناحية أو تلك، ما دام يملك سبباً لذلك



ويبديه من حين لآخر. «إني أُطْري نفسي»، كان يقال قديماً، إذا أراد المرء أن يذكّر ببعض إنجازاته بأسلوب شبه متواضع. إن مثل هذه الأقوال لا تثير الريبة، ما دامت لا تتجاوز المقدمة فحسب لسيلٍ مستمرٍ من مديح الذات. وقد لاحظ الشاعر الفرنسي پول ڤاليري أن «الإنسان مستعد لأن يتلقى من الإطراء بقدر ما يُطري نفسه». من حق الإنسان أن يُشبع غروره مرةً بشأن ما يؤمن أنه قد استحقه عن جدارة وبشرف. ولكن يجوز للمرء أن يتوقع بقاء مديح الذات على أفضالها في نطاق المعقول.

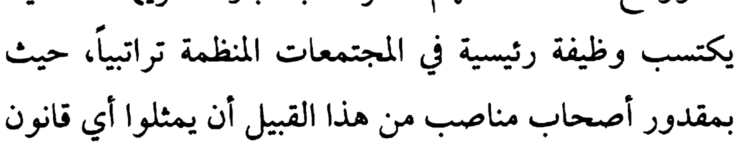
وعند المفكر الفرنسي لاروشفوكو يجد المرء، دفاعاً عن الغرور، مقولةً أبعد عمقاً: «ما كان للفضيلة أن تتابع طريقها لو لم يؤانسها الغرور». إن البشر قاطبة يحتاجون إلى أن يقدِّرهم الآخرون حق قدرهم، ولا سيما في تلك الحالات التي يتصرفون فيها حسبما يُفترض بهم بداهةً. وهذا يصح أيضاً حين يأخذ المرء على عاتقه، من أجل الآخرين، أعباءً مادية ومعنوية ثقيلة. ليس من واجب أحد أن يُؤْثر الآخرين على نفسه حباً في الإيثار. ولا يمكن للمرء أن يتوقع من أحدٍ، ولا أن يطلب منه، أن يُتم أفضاله، بحيث لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت. فحتى السيد المسيح كان محاطاً بمجموعة حوارييه الذين أدوا واجبهم بضمير في نشر رسالة المحبة في كل مكان. ومقولة كانط الساخرة «أحب نفسك»، مهما تعارضت مع صوت الواجب، فإن لها من قوة



الدفع عند التنفيذ ما لا يُستهان به. فلو أننا لا نشعر بالارتياح عندما نقوم بأعمال الخير، ولولا أملنا أحياناً بأن نجد من يمدحنا لفِعْلنا الخير، لتراجع اقبالُنا على فعله.

44. الكرامة

إن الإنسان الذي نشأ على قراءة رواية الكاتب ميشائيل إنْدِه «**جيم كنوپف ولوكاس سائق القاطرة**» يتراءى له حتماً، عند طرح موضوع الكرامة، «الوجهاء أصحاب المناصب» أولئك الذين يشكلون في هذه الرواية حاشية قيصر الصين، وجميعهم رجال من أصحاب الكفاءات العالية، الذين وضعوا حكمتهم ومهاراتهم الفنية في خدمة زعيمهم الطيب. ونتيجة لتصويرهم في الكتاب بكاريكاتيرية مخففة، فقد أخذوا في المخيلة الطفلية هيئات أشخاص أجلاء وضخام الأجسام، لا بد لهم من الانتباه لئلاّ يتعثروا من وزن كرامتهم. ومثل «العجوز الوقور» التي لعبت دوراً في قصص أخرى، التصقت بهم هالة من الماضي.



وواقع الحال أن فهم الكرامة باعتباره تكريماً شخصياً، يكتسب وظيفة رئيسية في المجتمعات المنظمة تراتبياً، حيث بمقدور أصحاب مناصب من هذا القبيل أن يمثلوا أي قانون



شرف أو قانون الطبقة الاجتماعية، فيكتسبون وضعية خاصة لا تملكها الغالبية ولا يمكن لها أن تملكها. إن وضعيتهم الاجتماعية الحصرية لا ترفعهم فوق الآخرين فحسب، بل تستثنيهم من الجميع أيضاً، ولهذا فإن فقدانهم مناصبهم يوازي أكبر خزي يمكن أن يصيبهم.

في كثير من المجتمعات المعاصرة لم يتبق من ممارسات الوجاهة هذه سوى ظلال باهتة. صحيح أنها ما زالت تعرف الأعيان، ولكن كهالةٍ غير محددة المعالم وغالباً بسمعة مريبة. أما في الأنظمة الديمقراطية فلم يعد الوقار الاجتماعي مرتبطاً تحديداً بمنبت الإنسان. فالمهم الآن هو ما يحققه من إنجازات لمصلحة مجموعات صغيرة أو كبيرة، تؤهله بالتالي لأن ينال ألقاب شرف وأوسمة استحقاق من جميع الأنواع. ولكن حتى هؤلاء المكرمين الذين يُصادَقُ علانيةً وبهذه الصورة المتواضعة على فضائلهم كمواطنين، يجب أن ينتبهوا، لئلاّ يبنوا عليها الكثير من الأوهام لأنفسهم. إن ما يُتوقع منهم هو أن يبرزوا جدارتهم بهذا المنصب أو بهذه المهمة. ويجب عليهم غالباً أن يقرروا بأنفسهم موقع الحد الذي يعني تجاوزُه أنهم دون مستوى الجدارة.

على الجانب المناقض تماماً لهذه المفاهيم الجزئية للكرامة، سواء القديمة أو الجديدة، يقف مفهوم الكرامة الإنسانية. إنها تخص



الإنسان باعتباره إنساناً: بغض النظر عن قدراته ومنجزاته. إنها ليست فضيلة ولا رذيلة. وهي من حق الجميع بغض النظر عن صيت شخصياتهم. هذا المفهوم للكرامة يحدد شروطاً أساسية وإمكانات أساسية لحياة إنسانية عادلة، لحياة يمكن لأناسٍ أن يمارسوا فيها قدراتهم ويلبوا حاجاتهم النوعية وفق تصوراتهم الخاصة. وإدراك هذه الكرامة يعني الاعتراف لكل إنسان بحقه في أن يعيش حياة يتمتع فيها باحترام النفس والحرية. إن العيش على هذا النحو يحدد الشكل الرئيسي والمعنى الرئيسي لحياة إنسانية، يمكن تحقيقها بأساليب كثيرة لا تحصى، أو الإخفاق في ذلك. إن مفهوم الكرامة الإنسانية ينطوي بهذا المعنى على حدٍ أدنى من فهمٍ لحالة الجودة الملائمة لحياة الإنسان. بغض النظر عن مدى إنسانية أو لا إنسانية المجموعات البشرية التي التقوا فيها وشكلوها، وعن موقعها من الحالة حسب الظروف التاريخية القائمة، فإن الواجب الأعلى أخلاقياً وسياسياً يكمن في حماية هذه الحالة. يرتبط بهذا حقُ جميع البشر الثابت في أن يعيشوا حياتهم حسب تصورهم الخاص، ما دامت أفعالهم لا تتعدى على حقوق الآخرين المماثلة لحقوقهم.

ولكن لماذا يُعترفُ بهذا الحق لجميع البشر ويطالَبون من ثم بالواجبات المنصوص عليها؟ لأنه لا يمكن لأحد خارج نطاق روابط المراعاة المتبادلة أن يعيش حياة مجدية. ولأن كل من



يعيش في نطاق هذه الروابط قد خبر (أو كان بمقدوره أن يختبر) أن في الاعتراف الأخلاقي والحقوقي لآخرين معينين، يكمن مسبقاً الاعتراف بأي آخرين. إن مراعاة إنسان واحد والاهتمام به، سواء كان طفلي أو أمي أو أقرب أصدقائي، يتطلب مني الالتقاء على نحو دائم بإنسان آخر؛ فحتى الشخص عينه لا يبقى أبداً مماثلاً لنفسه؛ إذ إنه مرتبط بدوره بعلاقات مع آخرين لها تأثيرها على علاقتي به. إن الحدود بين جاري وجارك كانت هنا منذ البداية سهلة العبور في الاتجاهين. حتى وإن كان الجار من الآخرين المعينين الذين يحتاجون إلى اهتمامي بهم، أو إلى لفتةٍ خاصةٍ نحوهم، فإن كلاً منهم مرتبط بإمكانيةِ توفرِ هذا الاهتمام، ولذلك فهو يستحق الاحترام ذاته سواء بين الناس أو من قبل مؤسساتهم. وحتى مَن قبلَ الدخول في لعبة الأخلاق لمصلحته الخاصة من أجل صيرورته الخاصة وحفظ الذات، فما أن يشارك في الأمر حتى يفقد مبرر منع الآخرين من العبور. صحيح أن هذا حسبما هو معروف لا يعيق الناس عن رفض هذه النتيجة، فالقدرة على النظر إلى الآخرين باعتبارهم أناساً مهتمين إلى حد كبير بتوفر حياة مجدية، مثلنا نحن، تشكل جزءاً كبيراً من احترامنا لأنفسنا.



45. احترام الذات

إن احترام الذات هو ذلك الشكل من كرامة الإنسان الذي يتأسس على قاعدة علاقته بنفسه. وبلوغ احترام الذات أو الإخفاق في ذلك يُحسَم من خلال موقفنا في إدارة حياتنا تجاه معاييرنا ومطالبنا. ودرجة احترام الذات لا ترتبط فقط بالنجاح في هذه المهمة أو تلك، بل تنتج عن قدرتنا على إنجاز ما نتوقعه من أنفسنا في مختلف فعالياتنا وأدوارنا، سلباً أو إيجاباً. ومع ذلك فإننا في هذا الأمر لا نقف وحدنا أبداً. فبما أن احترام الذات على الصعيد الشخصي يرتبط بالضرورة بالاحترام عبر الآخرين ولهم، فإن في الحفاظ على احترام الذات شخصياً ثمة خطوة نحو احترام ذوات الآخرين أنفسهم، مرتبطةً بالحفاظ على بُنى الرعاية، والذي لا يمكن لأحد أن يقوم به وحده. حتى وإن تعلق الأمر في حالةٍ معينة باحترامي لذاتي وحسب، فإن ردود أفعالي ستكون دائماً متأثرة بقناعاتٍ حول كيفية بلوغ أناس آخرين، في نطاق مجموعة ثقافية وفيها يتجاوزها، لاستقلالية شخصياتهم والتفريط فيها أو الدفاع عنها أو فقدانها. فاحترامي لذاتي يتأثر في نهاية المطاف جوهرياً بكيفية رؤيتي للآخرين وبكيفية رؤية الآخرين لي، كأشخاصٍ يحاولون مواكبة فهمهم لذواتهم البالغ التوتر باستمرار. هذا بدوره لا يغيّر شيئاً في كوني



واحداً بين الجميع يهمه على نحو خاص احترامه لذاته. ولهذا لا بد من أن أكون قادراً على النظر في عينيَّ، على مرأى من أعين الآخرين الحقيقية أو المتخيلة.

يمكن للمرء أن يفقد احترامه لنفسه، إما لذنبٍ اقترفه بنفسه أو اقترفه آخرون أو لكليهما معاً. يمكن لممارسات الإذلال أن تدمر سلامة الإنسان، مثلما أنّ نقص الشجاعة أو الحصافة يمكن أن يفعل ذلك. وعملية خلخلة الثبات هذه يمكن أن تجري على مدى طويل: عن طريق فتور الاهتمام بالنفس، كما يُحتمل أن تطرأ من خلال موالاةٍ حزبية أو خلال مواكب سياسية أو رحلاتِ حجٍ إيديولوجية. ومَن لا يبالي بهذا الاهتمام يكون قد أضاع بوصلته الداخلية. وعلى نقيض ذلك، يمتلك مَن حافظ عليها القدرة على الإبحار عبر أغوار طموحاته ومخاوفه، فتجعلهم يتفادون الأخطار التي تؤدي إلى ضياعهم، وتقودهم للبحث عن تلك المخاطر التي يؤدي تجاوزهم إياها إلى تعميق خبرتهم. وهذه البوصلة الداخلية يمكن أن تحمينا من الاعتداد بالنفس المخادع ومن الرضا عن النفس المزيف، لكنها قد تؤدي بنا إلى المبالغة في الشعور بالنخوة والطموح والإباء. إلا أن مؤشر احترام الذات لا يستجيب فقط للحقلِ المغناطيسي الرجراج لمثل هذه الفضائل والرذائل، لأن جميع الفضائل في واقع الأمر تشارك مباشرة أو مواربة في تشكيل وصوغ أثمن



ما في الحياة الإنسانية، أي احترام الذات، إضافة إلى القدرة على تقرير المصير.

46. النخوة

يتجلى شرف الإنسان في سمعته في أعين الآخرين، وهي سمعة/ مكانة اكتسبها نتيجة منجزاته وفضائل شخصيته أو بسبب انتمائه إلى جماعة بشرية مميزة. ونخوة الإنسان تتجلى في سمعته الفعلية أو المزعومة في أعين الآخرين. ويمكن أن يتشمَّس بدفئها حتى ذاك الذي خدع نفسه جداً فيما يتعلق بسمعته الخاصة. وهذا المقص البياني الافتراضي بين الاستحسان الذي شعر به الإنسان وذاك الذي استقبله يبيّن المأزق بكامله للشرف الاجتماعي. فأولئك الذين يتذرعون لأنفسهم بشرفهم، لا يمكنهم الركون أبداً إلى أثمن ما لديهم. ومن يملك سمعة حسنة أو يظن ذلك، فإنه يعيش في تخوفٍ مستمر من احتمال أن يفقدها أو كونه قد فقدها.

خلافاً لحالة احترام الذات التي يقع مركز ثقلها في علاقة الشخص بنفسه، يقع مركز ثقل النخوة في علاقتها بالآخرين، إنها شعور بالاستحسان الذي وصلك «من خلال الناس»



وبحجمه، أو بتجريدك من هذا الاستحسان. ولهذا فهي مرتبطة بوعي خافت أو صارخ بتبعية التقويم الذاتي إلى تقويم الآخرين، مع معرفة، في الوقت نفسه، ضعف «عدالة» توزيع الاحترام على الأشخاص على الصعيدين العلني ونصف العلني. إن القلق المعتاد لدى الحريصين على شرفهم يرجع سببه إلى عدم توفر المكانة الاجتماعية التي يمكنهم ربط مصائرهم الشخصية بها. إذ لا يمكن تحصيل الشرف في هذا الميدان أو ذاك عن طريق السيادة وحدها، كما أن الشرف لا يهبط على الإنسان ببساطة؛ وحتى الذين يستمدون شرفهم من انتمائهم إلى عائلة أو عشيرة، لا بد لهم باستمرار من أن يثبتوا جدارتهم به. ومهما كان اكتساب الشرف واجباً، فلن يكتسبه الإنسان عندما يأتي استحسان الشرف لهذا الإنسان من الآخرين.

لهذا السبب يوجد في المجتمعات البشرية تنوع غني من الممارسات الرسمية وغير الرسمية يتم من خلالها إسباغُ الشرف أو تقديمه أو منحه لفلان أو تجريده منه. فعندما نكَرِم أحدهم، فإنما نُثبِّت لديه الشعور بالنخوة أو ننمّيه، وعندما نكون نحن موضعَ تكريم، فإنما يحدثُ الأمر نفسه. لكن منحَ مثل هذه الأوسمة لا يُنجي أحداً من التعرض للخزي أو الفضيحة أو المهانة، بل بالعكس، إنه يجعلنا أكثر عُرضةً لها. إذا أخفقنا ذاتياً فسنخسر شرفنا. وفي حال خروج أهلنا عن جادة الصواب،



فإنهم يعرّضون شرفنا إلى الخطر. وعندما يقصِّر الآخرون في إبداء الاحترام تجاهنا، نشعر بأن شرفنا قد تأذى. عندما يحصل أحد هذه الأمور أو كلها معاً، تكون جميع مقومات دراما الشرف المهدور قد اكتملت. ويعلو صوت المطالبة برد الاعتبار للشرف المهدور. في تلك اللحظة يُقرَّر ما إذا كان الشرف المهدور (وما يرتبط به من احترام الذات) لا بد من أن يُستَرد بالقوة، أو بالصبر. هنا يتجلى نوع نخوة الأشخاص المعنيين واضحاً. وفي حال وجود علمٍ مسبق بالصفة المستعارة للسمعة الذاتية، فإن المعنيين سيضغطون عند استرداد سمعتهم/ شرفهم، وقد يلجؤون إلى بعض الحيل، لرفع نسبة التعويض. وعلى نقيض ذلك، في حال وجود فهم للشرف يؤمن بحق حيازته (ويعتبره أيضاً أثمن ما في الحياة)، عندها يعلو الصوت مُطالباً برد الاعتبار مباشرة، بحيث لا يبقى للتفاوض سوى اختيار نوع السلاح، إما لخوض المبارزة التي لا محيد عنها، وإما لخصي الذات الذي لا مفر منه.

من المحتمل طبعاً وجود أشكال أخرى مختلفة للوصول إلى ترضية. إذ يمكن أن يكف المرء عن المطالبة بأن يكون محترماً من الجميع على حد سواء. ويمكن للمرء أن يدرك أن التقدير الصادر من عدد كبير من الناس لا يعتبر دائماً مُشرِّفاً. كما يمكن أن يفهم المرء شرفه الخاص في تجنب إثارة الضجة من حوله.



ويحتمل أن يرى كبرياءه في التصرف على نحو مغاير لما تعتبره الغالبية لائقاً. «يحب الأرستقراطي أن يثير الاستنكار»، قيل هذا في العصر الذي كانت البرجوازية فيه تطمح إلى صعود السلم الاجتماعي وإلى الاعتراف بها، ولذلك كان بإمكان مفكر مثل لاروشفوكو أن يقول: «إن مَن يزدري الآخرين هو فقط مَن يخشى الازدراء».

47. الطموح

إن الطموحين يبحثون في المقام الأول عن الرفعة وينسون أو يتناسون بسرور أن البريق والمجد اللذين يظنون أنهم يسعون إليهما لا يمكن الوصول إليهما على درب مستقيم. إنهم يتباخلون بطيب خاطر في مديح الآخرين، ظناً منهم أنهم لا يملكون مهاراتهم، ولهذا فإن الآخرين مقارنة بهم لن يحققوا إلا القليل. إن الطموحين يبغون تحصيل احترامهم لذواتهم إما عن طريق التفوق وإما عن طريق المظاهر فحسب. والقصد من طموحهم هو بلوغ الأحسن والأرفع مهما كان الثمن وبغض النظر عن المجتمع الذي سيصلون فيه إلى قمتهم الشخصية. إنهم يريدون بأي ثمن أن يكونوا موضع الاهتمام، لا من قبل الجميع، بل من



قبل أولئك الذين يعتبرونهم مرحلياً صفوة ميدان طموحهم، والذين يخططون لاحتلال أماكنهم قريباً. وطموح من هذا القبيل يعد مرضاً يمكن أن يدمر كل شيء في كل مكان. وقد لاحظ الفيلسوف النمساوي **لودفيغ فيتغنْشتاين** أن «الطموح يساوي موت التفكير». ومَن لا يردعه هذا كفايةً، فليتعظ بجملة عابرة وردت في رواية الكاتب الإيطالي إيتالو سْفيفو «الشيخوخة»، حيث يصفُ بطلَ الكتاب بأنه في عشقه النساءَ لم يكن يتوق إلى إشباع غروره بنفسه بقدر ما كان يهمه نجاحه في الإيقاع بهن، فيقول: «رغم أنه كان في المقام الأول طموحاً وغير قادر لهذا السبب على الحب».

من جانب آخر لا يسع المرء اتهام الطموحين لدى ملاحقتهم أهدافهم بفتور الحماسة، فهم دؤوبون، ولا سيما عندما يتعلق الأمر في المقام الأول بقضيتهم، ويمكنهم أكثر من غيرهم تحريك أمور، غالباً ما يستفيد منها أولئك الذين لا يركضون وراءها. ولهذا السبب فإننا ولسبب وجيه نرتاب فيمن لا يملك أي طموح. إننا نفتقده عند أطفالنا حالما ينتابنا شعور بأنهم لا يريدون أن يصيروا شيئاً ما. وبينما يحلم شديدو الطموح بجبروتِ إنجازهم، يستسلم عديمو الطموح لإيمانهم بنعمة الأخذ، علماً بأن الإنجيل ينص على أن «العطاء أكثر مدعاة للغبطة من الأخذ. إلا أن مَن يريد أن يعطي، يُفترض به أن



يملك شيئاً، بعض الدراهم وشيئاً من الطموح على الأقل، يمكنه أن يُسْعِد به نفسَه وغيره.

48. الفخر

يمكن للإنسان أن يفخر بنفسه، وبآخرين أيضاً. ولكن لا يفخر الإنسان بآخرين، إلا إذا شعر بطريقة ما بأنه ينتمي إليهم: كفرد من عائلة أو أمة أو أي اتحادٍ آخر، أو من البشرية في حال الانطلاق مستقبلاً إلى جرم سماوي غريب. والفخر بآخرين يكون دوماً ممتزجاً بفخر بالنفس، دون أن يكون هناك سبب لذلك دائماً. ثمة تعريف لأرسطو يحدد فيه فارقاً دقيقاً بين المخبر والمظهر: «يُعد فخوراً مَن يجد في نفسه القدرة على القيام بأعمال عظيمة، ويكون حقاً كذلك. أما مَن يعتبر نفسه قادراً، دون أن يكون كذلك، فهو غبي». ومَن يعتبر فخوراً، لا حق له دائماً في أن يكون كذلك. ويمكن للفخور أن يفتقد من فوره المزايا التي بنى عليها آمالاً لنفسه. «الغباء والفخار ينموان على غصن واحد» هكذا يقول المثل الشعبي بناء على خبرة الحياة. وغالباً ما يكون مفعول الفخر والغرور مثل مخدرٍ بديل يسهِّل الحصول على لذة ذاتية مستباحة، هناك تحديداً، حيث تعوز المرء إنجازات



حقيقية. ولكن في حال توفر هذه المنجزات يكون الشعور بقدْر الذات في محله. يجوز هنا، بل يمكن هنا فقط - حسب أرسطو - التوصل إلى تعبير مناسب. «إن الشرف هو ثمن الفضيلة، وحليتها، وهو من نصيب الإنسان الطيب. يبدو إذن أن الفخر هو نوع من أنواع زينة الفضائل». (ومقابل كلمة «حلي» أو «زينة» وردت في النص المفردة اليونانية الجميلة **Kosmos**). إن الفخور بنفسه وبأهله لا بد من أن يمتلك سبباً لأن يكون فخوراً بشيء ما، وليس بنفسه فحسب.

والفخر مثل أية حلية أخرى لا يجوز للمرء أن يتباهى به ولا أن يتعاظم. والدليل المؤكد على فخرٍ باطل أو فخرٍ فُهِمَ بصورة مغلوطة هو الميل إلى الشعور بالإهانة لأتفه الأسباب، ويرافق هذا الميل جنوحٌ لا يُقهر إلى الشتم والسباب في أية فرصة سانحة. وكلنا يعرف نماذج من المهانين الأزليين في حياتنا اليومية، الذين سرعان ما ينقلبون إلى شتّامين مهينين، يخسرون عزّتهم بأنفسهم لإصرارهم الدائم عليها. وعلى نقيض ذلك فإن الذين يمتلكون عزة النفس ويعرفون كيف يحافظون عليها، لا يهتزون بسرعة عند ظهور آخرين مُتنمّرين، «ولهذا» حسب أرسطو «يُعدّ الفخورون متكبرين».



49. التكبر

رُبّ امرأة تبدو متكبرة، لأنها ببساطة طويلة بصورة غير مألوفة (إضافة إلى كونها رشيقة نسبياً)، وربّ رجل سيصير متكبراً، لشعوره بأنه أقصر مما ينبغي. وثمة آخرون تلتصق بهم صفة التعالي نتيجة خجلهم فحسب، أو لأنهم يتحرجون من إبداء ذكائهم إلا تلميحاً خاطفاً. مهما كان سبب نشوء التكبر أو مظهره، فهو يتجلى دائماً حين يشعر أحدهم فعلياً أو توهماً بأنه الأفضل. التكبر هو شعور بالفوقية يتمظهر في سلوك متعجرف.

وأنواع التكبر تختلف بحسب ما يمتلك المتكبرون من مواهب حقاً. أشد هذه الأنواع غباءً يتبدى في تعالٍ مكشوف، مترافقاً في حالته القصوى مع ازدراء لبقية البشر. نُقلت عن روبرت شْفان[1] جملة تلفت الانتباه: «أعرف رجلين ذكيين فقط - روبرت شفان قبل الظهر وروبرت شفان بعد الظهر». إن هذا القول في مبالغته الفصامية، وفي حال كونه جاداً نوعاً ما، يبرهن على درجة عالية من ضيق الأفق، إلى حدٍ يصعب معه أن يفضح المرء غباءه أكثر من ذلك. أما أولئك الذين يمتلكون مواهب خاصة يتفوقون بفضلها على البعض وليس على الجميع، فإن

---

(1) R. Schwan مدير أعمال اللاعب بكنباور ونادي بايرن - ميونيخ الذي حاز شهرة عالمية.



سلوكهم أكثر تهذيباً نوعاً ما. وهؤلاء محقون - ليس كلياً - في اعتقادهم أنهم أرفع موهبة من الآخرين، ولا يتحرجون من لفت انتباه الآخرين إلى ذلك. إنهم ليسوا متبجحين ولا مدعين ولا مصابين بالغطرسة التي يتقنها الأغبياء. لكنهم يحتقرون حتى أولئك المستعدِين للاعتراف بقدراتهم. إنهم يستغرقون في نوع من الإشادة بتقريظ الذات، قد يكون أقل سماجة، لو هذبوه بروية.

ثمة أشكال يتجلى فيها التكبر مشوباً بشيء من السحر. وهي منتشرة بكثرة في أوساط الفنانين، كما تزدهر أيضاً في أروقة الأكاديميات. «كل فلسفة يسهل إيجازها، يجب أن توجز». قالها مرة الفيلسوف وعالم الرياضيات والحاسوب الأمريكي هيلَري پوتْنام الذي اشتهر بإسهابه في نصوصه. أما عالم اللغة الألمانية هاينْتس شلافّر الذي دعي مرة لإلقاء محاضرة مشتركة مع زميل أقل ذلاقة لسانٍ منه، فقد وجد نفسه في النقاش عقب ذلك في مواجهة سؤال معقد جداً يتشعب إلى سبعة عشر فرعاً، من زميلة لامعة، فجاء جوابه مقتضباً جداً: «يؤسفني عدم وجود ثالثٍ هنا يمكنه الإجابة عن هذا السؤال». نقطة انتهى. كان هذا منتهى التكبر، ولكن، بغض النظر عن التلميح الجنساني للجواب، فقد كان الإفحامَ المناسبَ تماماً، الذي تستحقه السائلة. إن ترك الوعي الذاتي ينفلت غضباً لبرهة قد يكون



وسيلة ناجعة للجم صغار النفوس ومحدودي الموهبة أو، كما في المثال السابق، لوضع حد للمغالين والمتبجحين.

وأخيراً هناك نوع لطيف لا اعتراض عليه إطلاقاً، لأن الإهانة التي ينطوي عليها ذات مفعول شاف. «وما يعرفه القارئ، دعه للقارئ»، دوَّن هذا ڤيتغِنْشتاين في أحد دفاتره الكثيرة جداً. قد يفكر المرء بأن لا علاقة لهذه الجملة بالتكبر، أو قليلاً فحسب، إذ يجب على كل كاتب مبدع أن يثق بقدرته على قولِ ما ليس بوسع الآخرين قوله. إلا أنّ ما تطلبه هذه الملاحظة أقوى من ذلك بكثير، بل بصورة لا تُعقل. أن تترك جانباً كل ما «يعرفه القارئ»: إذْ لا يمكن أن يُقدِم على ذلك، إلا مَن يعتقد أنه يعرف أكثر بكثير من القارئ. وبما أن ڤيتغِنْشتاين قد دوَّن الملاحظة لنفسه طبعاً، وما كان ليخطر في باله أن طلابه ذات يوم سيأخذون هذه الجملة من مسوّداته ويضمونها إلى مجموعةٍ للنشر بعنوان «**ملاحظات متنوعة**» فلا داعي في واقع الأمر لطلابه اليوم لأن يتهموه باتخاذ موقف متعالٍ. ولكن حتى لو كان المؤلف قد خطط لاتخاذ هذه الجملة شعاراً لأحد أعماله غير المنجزة، شعاراً يضع به نفسه بكل وضوح فوق قرائه، لسمحنا له بذلك، فقد كان محقاً. وفي نهاية المطاف، ڤيتغِنْشتاين كان عبقرياً، وبالتالي يجوز لمثل هؤلاء أن ينطقوا بأقوال تسمح لنا حتى أن نبدي إعجابنا بتكبرهم.



50. العبقرية

العبقرية نادرة. والموهبة لا تكفي، فلدى الكثيرين منها ما يكفي. إن صفة عبقري لا تُسبغ إلا على من حقق موهبة غير اعتيادية بطريقة غير اعتيادية، بطريقة يبدو أنها تتجاوز المعيار البشري تقريباً. وتقريباً فحسب، لأن الإعجاب كله مُركَّز هنا على أن ثمة إنسان سيأتي بعمل لم يكن متوقعاً من أبناء جنسنا. في العلوم كما في فنونٍ ورياضات أخرى يحتمل بين آونة وأخرى أن يحدث هذا، حتى وإن كانت المبالغة في إضافة المنجزات أمراً مألوفاً في بعض الميادين. (في السياسة على نقيض ذلك لا مجال لظهور العبقرية وتمجيدها، لأنهما يؤديان إلى الخراب مباشرة). ومن طبيعة الأمور أن ينطوي استخدام هذا اللقب المبجل على شيء من التضخم، فالحاجة إلى وجودِ عبقري وتبجيله، وكذلك الرغبة في أن يُبجّل المرءُ باعتباره عبقرياً، أمر أوسع انتشاراً بكثير من أن يكون المرء عبقرياً. إن تأثير العباقرة الحقيقيين في العالم مدعاة للفرح لا شك، ولكن ليس بالضرورة بالنسبة إليهم شخصياً (ناهيك عن أولئك المقربين منهم). كل العباقرة يواجهون مصاعب، ليس في نطاق المجتمع فحسب، الذي



غالباً ما يعارضهم بشدة، بل حتى مع أنفسهم. فهم يشعرون بأن مواهبهم تطالبهم بالإنجاز وتكلفهم أكثر مما في وسعهم، ولذلك فإنهم يعانون أكثر من الآخرين كافة، لأنهم لم ينجزوا ما كان بوسعهم إنجازه. ولكن معاناتهم من ناحية أخرى ليست بهذا السوء، لأن المعاناة على صعيد الكفاءة الشخصية مرتبطة هنا بمكافأة الوعي بالكفاءة، التي يحتمل استغلالها للحصول على كافة أنواع التراخيص في شؤون هَوَسِ الأنا، والتي لا يجيزها الإنسان للفانين العاديين.

«هل أنت عبقري، يا سيد شتوكْهاوزِن؟» سُئل المؤلف الموسيقي الألماني في مقابلة تلفزيونية من قبل معجب مرتاب. استقبل شتوكهاوزن السؤال دون أن يحرك ساكناً تقريباً، هز كتفيه هزة خفيفة ثم أجاب: «لا بد أن يكون أحدهم عبقرياً». (منوهاً ضمناً إلى مقولة مشابهة للموسيقار أرنولد شونبِرْغ). وبدا مندهشاً، ولكن ليس مسروراً تماماً بإلقاء هذا العبء على كاهله تحديداً، مع رضاً لا يُخفى بكون هذا المصير لم يكن من نصيب غيره من المريبين المعتادين. إن الهوس الخلّاق المنتج لا يمكن أن يكون عاملاً مساعداً بالغ الأهمية بين الملحنين وحدهم. والجمهور المهتم سيتسامح بسرور مع مواقفهم السلوكية المرتبطة بذلك، ما دامت لا تؤدي إلى فقدانٍ كاملٍ للصلة بالواقع.



بعد مرور سنوات على المقابلة التلفزيونية، وفي أثناء مناقشة علنية بالغة العبثية، حول ما إذا كان من الممكن إسباغ صفة العمل الفني، على عملية تدمير البرجين التوأم في نيويورك، مع مَن فيهما من بشرٍ محتجزين وكذلك في الطائرتين اللتين أسيء استخدامهما كسلاح، صرَّح كارل هاينتس شتوكهاوزن نفسه بأنه يتمنى لو أن عروضه الموسيقية تلاقي مثل النجاح الكاسح الذي حققه القتَلَة في 11. 9. 2001. والكلام كان يدور حول «العمل الفني الأعظم عموماً». حتى وإنْ في لعبةِ أفكارٍ فحسب، فقد ساوى شتوكهاوزن بين عنف الهجوم الإرهابي القاتل وبين ذلك العنف المجازي الذي تمارسه بعض الأعمال الفنية على نفوس جمهورها من دون أن تمس شعرة واحدة من رؤوسهم. إن هذا الطيش المدمِّر لا يليق بأي إنسان مهما كان. قد يكون لبعض العباقرة، الفعليين أو المزعومين، في مجالاتهم أهمية أكثر من غيرهم، لكنهم فيما عدا ذلك ليسوا أهم من الآخرين. ولا أحد منا كبشر عبقري. يجوز للعبقري ما لا يجوز لغيره، لكن ما لا يجوز له هو أن يظن أنه أفضل من غيره، لمجرد إجادته العزف على مفاتيح البيانو أفضل من غيره.



51. الابتكار

لا يُفترض بالمرء أن يكون أصيلاً ولا أن يريد ذلك. لا يُفترض به أن يريد ذلك، لأن الإرادة هنا لا تنفع شيئاً، وستؤدي في أفضل الحالات إلى اعتزالِ المرءِ المجتمعَ ونفوره منه. ولا يفترض به أن يكون أصيلاً، إذ لا يمكن لأحد أن يتمنى لشخص آخر أن ينتهي كـ «أنموذج أصلي» يؤدي بغرابة أطواره دورَ المجنون لذوي الطباع أو الأمزجة المعتدلة. الأكثر نفعاً في هذه الحالة هو أن يُعتَبر المرءُ ذا «عقلٍ مبتكِرٍ»، مع أن هذا اللقب ينطوي على استخفاف أيضاً. فمَن ينعت الآخرين بهذا اللقب يرغب في التستر على غبائه الخاص أو محدوديته. الإنسان لا يكون بذاته أصيلاً، وإنما بأفكاره وأعماله. وليحقق شيئاً من ذلك يجوز له أن يعتني بخصوصيات مزاجه، بل وحتى أن يمارسها، ما دام لا يبغي من وراء ذلك أن يكون موضع تكريم. فليس هناك من مجنونٍ يطالب بالاحتفال به لجنونه.



52. الإعجاب

لا بد من التعامل بحذر مع المتحمس، مثلما نتعامل مع الأنموذج الأصلي. فهو يجري بفيض دائم من النشوة متجاوزاً جميع مخازي الحياة وإحراجات الفن. إنه مدمن تصفيق، لا على ذاك التصفيق الذي يُحتمل أن يتلقاه، بل على الذي يرغب في أن يتلقى به أي شيء وأياً كان. ورغم ذلك تعد القدرة على الإعجاب موهبة نبيلة، على أن يقتصر الإنسان في استخدامها. «إن مَن يموت حماسةً عليه أن يحذر من البعث» لاحظ هذا مرةً كاتب المقالات الفرنسي پول نيزان. صحيح أن القدرة على الحماسة لا يستهان بها أيضاً، لكنها كالإعجاب تنطوي على ميلٍ لتغْبيش النظرة إلى الواقع. وبخلاف ذلك لا يستثني الإعجاب الحقيقي نفسه من النقد إطلاقاً، لكنه يُبرز أسلحة النقد في مواجهة إنجازات محددة، عندما تصبح كافة نقاط الهجوم، المتوفرة دائماً وأبداً في كل مكان، فجأة غير ذات قيمة. في حال الإعجاب بأشخاص وأفعالهم أو أعمالهم تلقى الحاجة إلى النقد إشباعاً تاماً. وهنا عند إبدائنا إعجابنا لا نكون مضطرين إلى مصالبة إصبعينا وراء ظهرنا، بل يمكننا أن نصرح باستحساننا دون أن ننفيه سراً ثانية.

هناك الكثير مما يثير الإعجاب طبعاً، ولكن ليس الحماسة



بالضرورة. قد تلبي «شخصية محترمة» كل ما هو متوقع منها وبمعيار غير مألوف، ويحتمل حتى أن تتجاوزه، فتستحق لذلك احتراماً خاصاً. إن سلطانها يكمن في قدرتها على إنجاز ما يفوق التوقعات. على النقيض من ذلك، فإن مَن يستحق إعجابنا هو مَن لا يلبي أي توقع، بل يرفع في حضوره كل هوانٍ يرتبط بما يجب وما ينبغي.

53. الحسد

إن لفضيلة الإعجاب علاقة لافتة مع الحسد. فالقادر على الإعجاب يستطيع أن يحسد من دون أن يكون حسوداً. وهذه النزوة لا تنطوي على أي نوع من أنواع الغيرة. «إني أحسدك على راحة نفسك»، نقول أحياناً ونتمنى لو كنا نملك مثل هذا الطبع. سواء تعلق الأمر بالصبر أو الحيوية أو النظام، أو بأملاك مثل بيوت قضاء الإجازات أو بستراتٍ فاخرة، فإن المرء يرغب في امتلاك ما يملكه آخرون، ولكن من دون أن يتمنى عدم امتلاكهم إياه. إنه يتمنى أن يأخذه، ولكن ليس منهم إطلاقاً. إن الإعجاب الخالي من الغيرة والذي ينطوي على احترام للآخرين، لا تمارسه إلا قلة من الناس. لا بد من أن يكون



الإنسان قادراً على الجود، ولو شعورياً، فلا يحسد الآخرين على امتلاكهم ما لا يملك.

أما الحسود العدائي فإنه يرى الأمر على نحو مختلف. إنه لا يحتمل المقارنة، بل يقارن نفسه بالآخرين ويحسدهم على كل ما يجعل وضعهم أفضل من وضعه، سواء أكان حقيقياً أو متوَهّماً. لنقل على كل شيء تقريباً، لأنه ينحي جانباً بعض الممتلكات غير المادية، إذ ما فائدة بشاشة فلان دون بيت الإجازات الذي عنده. إن الحسود العدائي يضن على الجميع بما ينعمون فيه من سعادة وبريق ومجد. إنه لا يشعر بالاستياء من رفاهيتهم وهالتهم لأنهم احتالوا ونصبوا للحصول عليها (فهذا قد يكون سبباً للاستياء) ولكن ببساطة لأنهم يملكون ما لا يملك. ولو كان بمستطاعه لانتزع منهم لنفسه كل ما يثيره ويهمه. إن الذين يتأكلهم الحسد يفضلون ألاّ يمتلك أحدٌ هذه النفائس، على أن تكون بحوزة غيرهم. وهم يستمرِئون الاستغراق في تخيلاتهم المدمرة.

إن جميع أنواع الحسد الاجتماعي تحركها نزعةُ مساواة مغلوطة، لا تقبل بمنح جميع الناس الحق في الاختلاف عن بعضهم بعضا، بل تريد ما أمكن محو الفوارق. إن برنامجها غير المعلن هو تحقيق مساواة دون فوارق. ولهذا لا يمكن أن نأخذ في الحسبان زوال الحسد، إذ لا يمكن للبشر على اختلافهم من حيث زمان ومكان ولاداتهم فحسب، أن يكونوا متساوين، ولا أن يصيروا كذلك،



ولا أن يحققوا مساواة لن يجد الحسد في بنيانها شقاً تتسلل عبره شهواته المسموحة. وكلما تقارب البشر من بعضهم بعضاً في تجمعاتهم المختلفة، ازدادت قدرة الفوارق على أن تكون مصدراً للبهجة أو للألم. إن للحسد العدائي والحسد الكريم الجذور نفسها. وبما أن البشر لا يتمنون لأنفسهم مجتمعاً دون الحسد الكريم، فلا يجوز لهم أن يحلموا بالتخلص من الحسد العدائي مرة وإلى الأبد. لن يكون هناك مجتمع من دون حسد، ولكن قد يتحقق مجتمع، الكلمة العليا فيه ليست للحسد والجشع.

54. الشماتة

الشماتة هي نوع معكوس من الحسد، إذ لا يشتهي الشامت امتلاك ما عند غيره، بل يُسَر بما ينزل بالآخرين من مصائب. ورغم ذلك فإن كلا الحالتين الانفعاليتين تنسجمان مع بعضهما على نحو ممتاز. فالشماتة تزوِّد الحسودين بدفعاتٍ من المزاج الطيب الذي كان سينقصهم لولاها. إن «أجمل فرح» بالنسبة إليهم، هو طبعاً، ليس أجمل الأفراح، لسبب بسيط هو أن مثل هذا غير موجود إطلاقاً. ومن يرفع هذا الفرح المشبع بالخبث إلى المرتبة الأولى بين مشاعره، تعوزه المشاعر أصلاً.



لكن هذا لا يعني استحالةَ استخراجِ شيء ما من الشماتة. فثمة على كل حال كثير من المجتمعات لديها ممارسات تسمح فيها بالشماتة إلى درجة الترحيب بها. ففي ملاهي الأسواق الموسمية قديماً، وفي الكرنفالات والكباريه الساخر، ولكن في المقام الأول في الألعاب الرياضية وألعاب الورق، هناك دعوة صريحة لردود الأفعال الشامتة. فكل من لعب ذات يوم بالورق لعبة «لا تنزعج يا رجل!» يعرف متعة أن يرى الآخرين يغتاظون، مع علمه باحتمال أن يكون هو التالي، ولكن مع الأمل بأن ينجو من ذلك. لا يختلف الأمر كثيراً في أنواع الألعاب الرياضية الجماهيرية؛ ففي الهتافات والأغاني الساخرة يُحتفل بالشماتة علناً. فهي تكثف الاندفاع الحماسي مع أحد الفريقين، لا سيما في فترات ابتعاد الخطر، فيفرح المرء بحرَج وخزي الفريق الآخر، وهو واعٍ لاحتمال انقلاب الحال إلى نقيضه. في حدود المباراة يجيز الجمهور لنفسه متعةً متباهيةً بنجاة الذات ولو مرحلياً من الشعور بالمهانة. في مناحي الحياة الأخرى، وأيضاً بين اللاعبين في الملاعب يُعد الأمر مُخلاً بالآداب. وهذا تحديداً ما يدعو للسخرية في الموضوع: أن تُسلِم قيادَك بضميرٍ مرتاحٍ لسلوكٍ إشكالي. ولكن لولا وجود فسحاتٍ تجيز ذلك، لكان وضع الأخلاق في المجتمعات البشرية أسوأ. ولولا معاقبة الجميع في كل مكان لسرورهم بتخطي السواء



الأخلاقي، لفسدت فرحة كثيرٍ من الناس بتمسكهم بالمقياس الإنساني.

بين الحين والآخر تعد الشماتة رد فعل ملائماً إلى حد بعيد. «يستاهل»، نقول هذا عندما نرى شخصاً ما يتعرض للفضيحة بسبب خروجه على الأخلاق أو القانون. وعندها لا يكون مصدر سرورنا هو نجاتنا الذاتية مقابل مصيبة الآخر، بل حقيقة أن الآخر بمناوراته الماكرة والخبيثة لم ينج هذه المرة. هنا ترتبط الشماتة مع نوع من الترضية بأن حال الدنيا يكون عادلاً أحياناً.

55. الضغينة

الضغينة هي تكبُّر الأغبياء، والتي يمكن أن تصيب بعدواها حتى الأكثر ذكاءً. ومنشؤها على خلاف التكبر لا يعود إلى حسٍ لا متناهٍ بفوقية الذات، بل إلى حسٍ مكبوتٍ بالدونية، تتصعّد بإيمانٍ واهٍ بأفضلية الذات. الضغينة هي شعور بفوقيةٍ يعود سببها إلى تجربة دونيةٍ على الصعيد الاجتماعي أو الثقافي. ومن يحمل في نفسه ضغينه يكون أسير إعلاءٍ للذات بمنظور أحْوَل؛ إذ يرى نفسه وجماعته جيدين على نحو سَيِّئ.



ذات مرة قال ناشر، يُعد في واقع الأمر ذكياً، إنه لا يكتب أساساً أي سطر من دون ضغينة. كان مخطئاً طبعاً، وذلك لأن حداً معيناً من العدوانية، لا سيما في كتابةٍ مثمرةٍ، تجاه آراء ومقاصد آخرين لا يشكل ضغينة على الإطلاق، كما أن صلته واهية بذلك النفور الصرف الذي تحوَّل إلى سلوكٍ حيال عادات شخصياتٍ وجماعات معينة، فقد يكون لهذا النفور أسباب مقبولة، وليتذكر المرء هنا ما يثيره السياسيون الفاسدون وأتباع أحزابهم من اضطراب شعوري، أو مكالمات أدعياء الأهمية بهواتفهم المحمولة في عربات القطارات، أو بأولئك الثرثارين المهذارين بلا نهاية. كما أن الضغينة ليست مجرد اشمئزاز صرف من الحجة والخبرة، فزهور المحدودية وضيق الأفق تُزهر أيضاً في تربة أقل تلوناً. إن الدلالة على الضغينة على الأرجح هو توفر مزيج شديد الخصوصية وسريع الاشتعال اجتماعياً من ميل ونفور في آن معاً: كراهية لشخص أو شيء تصير سبباً لحب قسري لأشياء، لا لذاتِها، وإنما لبُعدها عن مواضيع الكراهية، فتصير موضع تقدير.

إن كل ما يمت للضغينة بصلة هو ميلٌ متولدٌ من نفورٍ من قيمٍ أو جهاتٍ مسؤولة، يوقرها حَمَلة الضغينة بصورة صارمة، بل يتوجب عليهم توقيرها، وإلا لاتضح لهم مدى استناد معاييرهم لاحتقار شيء ما، على ما يستحق الاحترام فعلاً. وفي



هذا الضعف الداخلي يكمن عطب هذا الموقف، الذي غالباً ما يعبر عن نفسه في انفجارات عنيفة. لكن هذه الاحتجاجات العنيفة ليست سوى سمة أخرى من سمات العلاقة التي يقيمها الضاغنون مع تلك السلطات/ القوى، التي يشعرون بأنهم غير قادرين على مواجهتها. وفي أسلوب كراهيتهم لها يقدمون لها اعترافهم كمن يؤدي أتاوة. إنهم عبر كرههم/ حبهم متحالفون مع أعدائهم.

ليست الضغينة دائماً وعلى نحو لافت هيجاناً أخلاقياً أو سياسياً. هناك فلاسفة يكنون ضغينة لهيغل، ومؤرخو فنٍ يكنون ضغينة للفن الحديث، وسينمائيون يكنون ضغينة لهوليود. إلا أن للاشمئزاز هنا ولفضحه كذلك عاملاً أخلاقياً: إذ يمكن للمرء أن يطالب الفلاسفة ومؤرخي الفن والسينمائيين بأن يأخذوا بعين الاعتبار الجوانب الجيدة في أعمال هيغل والفن الحديث وأفلام هوليود - على فرض أن هناك جوانب جيدة. بناء على ذلك يمكن للمرء أن يتوقع من المعاصرين الآخرين، أن يبقوا منفتحين على قيم الثقافة والمجتمع تلك، التي يحبونها ولكن سراً حتى الآن.



56. البخل

في الصيغة الألمانية متعددة الأجزاء من «تاريخ الأحداث المستمرة في مدينة إِنْتِنْهاوزن[1] وجوارها»، هناك قصة أخلاقية قصيرة عن داغوبِرت دَك آلْياس سْكروج، وعنوانها «غرفة فخمة». فلحضور لقاءِ عملٍ مع المصرفي السويسري روسْتي يطير داغوبرت مع دونالد دك إلى جزر بامودا. وفي نزلِ النبلاء هناك يطلبُ جناحاً، ولا يرضى بجواب موظف الاستقبال بأن جميع غرف النزل محجوزة، فيعرض الموظف عليه غرفةَ الخدمة المخصصة لناظر النزل، وهي غرفة كئيبة في القبو تمر فيها أنابيب التدفئة التي يقطر منها الماء. ينفجر داغوبرت غضباً ويقرر شراء النزل كله بلا تردد. وما أن قالها حتى نفّذها واستراح في أرقى جناح في الفندق، والذي عاد فأخلاه سريعاً، بعد مفاوضات تزن مليارات مع المصرفي روستي، ولا سيما بعد أن عرف كم تساوي أجرة الجناح. وبنفسٍ ممتلئة بالرضا عن الفائض المتحقِّق، وبأُذنين لا تسمعان احتجاجات دونالد أمضى داغوبرت ليلته في غرفة الخدمة تلك، التي بدت له سابقاً غير مقبولة إطلاقاً.

إن البخيل لا يطيق نوبات الكرم، ولا حتى تجاه نفسه. حتى

---

(1) Entenhausen = Duckburg مدينة دونالد دك الشهير في أفلام والت ديزني.



إذا وُجِدَ أشخاصٌ لا يبدأ بخلهم إلا عند عتبات بيوتهم، فإن للبخل مثل رذائل أخرى وجهين. المصابون به يضنّون على أنفسهم بمثل ما يضنّون على الآخرين. ويصلون في تصلبهم حدَّ القسوةِ تجاه أيٍ كان، ذكراً أم أنثى. لكنهم لا يعون هذا التصلب، لأنهم يرون فيه ألقَ الأخلاق. إذ يبدو لهم أن في هذا العالم الذي تفشت فيه قلة العقل والثقة العمياء، لا بد للبعض على الأقل من أن يعتمدوا على أنفسهم بالإمساك بكل شيء مما يمكنهم رَصّه معاً. ولهذا فإنهم لا يعون البؤس الذي يحيط بهم. ومَن يقع في شدةٍ أو تتراكم عليه الديون فهو المذنب في ذلك. إن البخيل يبني آمالاً لا نهاية لها على تقتيره وحرصه، لكنه يترك هذه البذرة المثمرة لتتعفن، فهو ليس شحيحاً فحسب، بل هو شحيح انطلاقاً من مبدأ. وبهذا فإنه ينتهك مبدأ التوفير، فهو لا يوفر من أجل شيء، بل من أجل التوفير. مهما كان حجم ثروته، كبيراً أم صغيراً، فإنه لا يرضى إلا بثروته الخاصة، وليس بما هو قادر عليه من خلالها. ولا يسعده إلا الأخذ وليس العطاء، كما أنه لا يتخلى عن شيء، ولو لنفسه شخصياً، لأن الاستمتاع بممتلكاته يبدو له شرَهاً لا يليق به. أما حمى التبذير فليس بوسع أحدٍ اتهامه بها. وبصدد ذلك علّق أرسطو بجفاف: «المبذر هو الشخص الذي يدمر نفسه بنفسه». والبخلاء يصيبهم الهلع من التبذير، وهم يعتبرون الكرم مجرد تبذير. ويرون في اعتدالهم،



الذي يثير السخرية، ذروة الحياة الشريفة. ومثل الكهنة الآخرين ذوي الأردية الداكنة تتراءى لهم بهجة الحياة كأكبر الكبائر.

وهذا يجعل من البخل الطليق رذيلةً نادرةً لصنفٍ غير اعتيادي في تجنب الرذائل. إن الشره والطيش والغباء والتبذير والشطط وحتى مخاطر الجشع، تبدو له مكروهة بطريقة مبتذلة، ما عدا الجشع الصرف للمال. يعدّ البخلُ رذيلة مضادة ولهذا فهو إحدى أكبر الرذائل. والعِظةُ من ذلك: إنّ تجنب الرذائل على نحو متصلب لا يؤدي إلا إلى رذائل أشد سوءاً.

57. الكرم

الكرم هو جودٌ يتجاوز كل ما هو اقتصادي. من يتصف بهذه الفضيلة يكون معطاءً لا على الصعيد المادي فحسب، بل بالعطاءات المعنوية والاجتماعية أيضاً. ومثل هذا الإنسان يكون مستعداً لإهداء الآخرين من ممتلكاته، لا من ماله أو خبزه أو نبيذه فقط، بل من خبرته وعلمه أيضاً، ومن اهتمامه ورعايته كذلك. ودافعه هو إعجابه بمختلف أنواع الثروات، سواء ثرواته أو ثروات الآخرين لا فرق. وهو يريد أن يوزع ما عنده وأن يشارك بما عند غيره. ولذلك فإن الكرماء ليسوا أثرياء دائماً.



إنهم ليسوا كرماء لأنهم أثرياء، بل هم أغنياء لأنهم كرماء.

إن الشحيحين وضيقي الأفق يعتبرون الكرماء مهملين، ومن وجهة نظرهم لا يُقدِّر هؤلاء بما يكفي مَن الذي يستحق دعمهم. علماً بأن الكرماء هم الذين يدققون في أمور كثيرة؛ بمعنى أنهم لا يقيّمون الآخرين وطلباتهم انطلاقاً من منفعتهم الذاتية وأحكامهم المسبقة، بل يستجيبون لحاجاتهم ومواهبهم. إن الكرم بجميع أنواعه يعتمد على إدراك غير منظم قاعدياً لخصوصية أناس آخرين. قد يبدو هذا عشوائياً، وهو كذلك أحياناً، إذ لا يمكن لأحد أن يشجع ويرعى مصالح أفراد معينين أو جماعات بالقدر نفسه من المتابعة. وبهذا المعنى يعد الكرماء دائماً مجحفين أيضاً؛ لأن لفتاتهم الكريمة مادياً ومعنوياً ترتبط بالوقت والفرصة وبميولهم الخاصة، ولذلك بالمصادفات دائماً أيضاً. إلا أن هذا تحديداً هو الجميل في الأمر: أن عطاءاتهم لا تصدر عن حسابات مسبقة. إنهم بحسب إمكانياتهم يأخذون آخرين على عاتقهم، ويقبلونهم كما هم عليه. إنهم لا يريدون أن يسلبوا منهم طبيعتهم، بل أن يعينوهم على التطور والتفتح. إن جوهر الكرم الحقيقي لا يكمن في العطاء بقدر ما يكمن في ترك المتلقي وشأنه.



58. التسامح

ليس فضلاً لافتاً أن يترك الإنسان آخرين غرباء عنه يعيشون أسلوب حياتهم حسبما يحبون. ما الصعوبة في العيش مع عادات وأذواق وقناعات ونزعات ونزوات غريبة، إذا كانت بالنسبة للمرء سيّان، يأخذها على علاّتها ولا يهتم بها من بعد؟ وحتى المقربون منا ينجرفون أحياناً وراء تصرفات غريبة تارة وعجيبة تارة أخرى دون أن تثير استنكارَنا بالضرورة. في كتابه **أنتروپولوجيا من منظور ذرائعي** كتب كانط يقول: «إن أبسط جنوحٍ يتجاوز حدود العقل السليم، هو ركوب العصا/الحصان، أيْ هواية التعامل مع أدواتِ الخيال - التي يلعب بها العقل للتسلية فحسب - والانشغال بها عمداً وكأنها قضية، فهذا يماثل التبطل الجاد». ويتابع كانط قائلاً: «إن الغرض من هذا الركوب بالنسبة للكبار والصغار هو استرداد القوى، والمتذاكون الذين يتعاملون مع مثل هذه الحماقات البريئة بجدية متحذلقة يستحقون لوماً حازماً: (دعْ مَن يشاء يركب عصا حصانه ويتجول عليها عبر طرقات المدينة، ما دام لا يضطرك إلى الركوب وراءه)». ما دام لا يضطرك: ما دام الآخرون بممارساتهم الغريبة لا يعيقوننا، فلا مبرر هناك لانزعاجِنا منها أو لأن نحث أنفسنا على تساهلٍ خاص تجاهها.



إن التسامح الحقيقي لا يبدأ فعلياً إلا عندما لا نتجاهل أفعال وآراء الآخرين المستغربة ولا نتخذ منها موقف التجاهل. إن التسامح مطلوب حين يبدو لنا سلوكُ آخرين منحرفاً، غير ملائم أو مكروهاً، ولدينا رغم ذلك مبرر لاحتماله. أن تناصر شيئاً أنت ضده، يعني أن تحترم عادات ومواقفَ تناقض قناعاتك المعيارية، وهذا هو ما يشكل فضيلتها. وبطبيعة الحال لا يجوز أن يصل الأمر إلى حد القبول بأي شيء يؤذي المعايير الخاصة. فهذا لن يكون أكثر من شكل آخر للتجاهل، كما أنه إضافة إلى ذلك دلالة على القنوط والضعف. إن تلك المواقف والسلوكات التي تبدو لي بلا معنى أو مغلوطة، لكنها بالنسبة للآخرين ذات أهمية بالغة، كمواقفي وسلوكي بالنسبة إلي، يجب أن يكون للتسامح معها معنى أعمق. إن واجب التسامح يتولد عن حالة تعادل بين أسباب موجبة ونقائضها. في الحالات أو النزاعات التي يستحيل فيها الإحجام عن اتخاذ موقف، ندرك أن قناعاتنا القيمية التي ما زلنا نمثلها، ليست من القوة بما يجيز لنا أن نُرغم الآخرين على إخلاء مواقعهم، إذ ليس في يدنا ورقة رابحة.

باعتباري نباتياً يمكنني أن أتقدم بحجج متنوعة دفاعاً عن قضيتي، آملاً بحدوث تحولٍ عام في الموقف، ولكن ليس بمقدوري أن أمنع الرغبة في تناول اللحم. وباعتباري معارضاً



للإجهاض لن أتخلى عن الدفاع عن قوانين حظر الإجهاض، ولكن دون أن أقدح في سمعة أنصار التسوية المتحررة بصفتهم قتَلة. تعود جذور التسامح إلى اتخاذ مسافة من الذات مرتبطة بمعرفة الذات، وهو لا يحجب الشك في الحق المطلق لآرائي الذاتية. غالباً ما يتوجب عليّ الاعتراف بقلب مثقلٍ بأن ذوي التفكير المغاير والحس المختلف يمتلكون لوجهات نظرهم مبررات مقنعة وأخرى مرفوضة، وأن هذا لا يخلخل أسس الحياة البشرية المشتركة لا ببساطة ولا مباشرة. وهذا التسامح يرتبط دائماً بالمطالبة بالتسامح أيضاً من طرف المتسامَح معه، كما ينطوي على توقعِ أن يصير المتسامَح معهم متسامِحين، وعلى أمل أن يصير المتسامِحون من ناحيتهم متسامَحاً معهم، يتبادلون الاحترام على الرغم من الفوارق بينهم. على الرغم من التسامح كله يعتمد الأمر على أن تكون منصفاً تجاه الآخر، تحديداً عندما لا يكون مُحِقاً. فهنا يكمن المغزى الكلي للتسامح، أي التعايش في سلام نسبي، مرحلياً أو باستمرار، عندما يستحيل التوصل إلى وفاق.

إلا أن التفضل الضنين لا يفي هنا بالغرض على أية حال. فالتسامح لا يتجلى في لفتة سلطوية بتأمين ڤيتو لأفراد محددين أو جماعات محددة، ليعيشوا نمط حياتهم بين جدرانه. تحت شروط من هذا القبيل يصير التسامح قمعياً، وقد عارض غوته



هذه الممارسة الوصائية بقوله: «أن تصبر على الأمر يعني أنك تزدريه»، فهذه الممارسة تسيء إلى سلامة مَن تزعم حمايتهم. فهي لا تعاملهم كأنداد، لا كجيران ولا كمواطنين. والفن أو الحذق يكمن في الحفاظ على استواء كفتي الميزان بين التعصب واللامبالاة وتصحيحه كلما مالت إحدى الكفتين. وحتى على صعيد التعصب الواجب في مواجهة التعصب الأعمى يكمن خطر التأويل المتحذلق للمبادئ السامية لهذا الطرف أو ذاك، ما يولّد شكلاً جديداً من التعصب.

إن للتسامح وللتعصب مجالات متعددة. فحتى في إطار الأقارب والأصدقاء على الإنسان أن يحاول التقارب والتفاهم في القضايا الأساسية المختلف فيها. وكذلك على صعيد زملاء العمل أو المستأجرين أو في فسحة المدرسة وحتى على صعيد الرأي العام السياسي يصح الأمر نفسه. وكذلك الأمر في مواجهة الذات يعد التسامح قيمة لا تقدر بثمن، إذ لا يوجد من يعيش مع عواطفه ومعتقداته في سلام دائم، بحيث لا يحتاج إلى اتفاقية سلم بين الحين والآخر مع التناقض الذاتي. وحتى أرقى متذوقي الفن يضطرون إلى التعايش مع حاجتهم الخاصة إلى ما هو خفيف. لكن الامتحان الحاسم للتسامح الثقافي والسياسي يرتبط منذ العصور القديمة بالعلاقة بين الأديان. في كتابه «**رسائل في التسامح**» قال الفيلسوف الإنكليزي جون لوك:



«الدين ليس ديناً من دون إيمان». إن كل عقيدة دينية تعيش من الإيمان بما تعتقد به، وهي واعية رغم ذلك بأن الحقائق العميقة تختلف بالنسبة لأتباع مجموعات دينية أخرى. واحترامُ هذا يتطلب التكرم بأن ما هو حسب عقيدتي صحيح بالمطلق، ليس مطلقاً بالنسبة لأتباع عقيدة أخرى، لا في اللقاءات الشخصية ولا في الحياة العامة. سواء في مجال الأديان أو في الصراع السياسي أو في الأجواء البريئة على سبيل المجاز، يتجلى التسامح في إيمان يعرف أنه إيمان، وأن القدرة على الإيمان وجواز الإيمان أمران ينطويان على حق في الوجود لا تنازل عنه بالنسبة للإنسان.

59. الإيمان

لا بد للإنسان من أن يؤمن. إلا أن السؤال هو: بماذا، وفي المقام الأول: كيف. إن كل عقيدة تنطوي على إيمان بأن الأمر هو كما تقول العقيدة. من دون هذا الربط لن نفلح في أي نوع من التحديد، لا على صعيد النظرية ولا التطبيق. إذا كنتُ أريد أن آكل فواكه مع الفطور، يجب أن أؤمن أولاً بوجود شيء كالفواكه، قابلة للأكل وأنها متوفرة في الدار - يتبع هذا عدد لا يحصى من الآراء، حول: ما هي الأنواع الموجودة، كيف



تختلف عن بعضها بعضاً وعن الأشياء الأخرى التي أتعاطى معها في محيط حياتي، وعن تلك التي يمتلئ بها الكون. بغض النظر تماماً عما يؤمن به العقلانيون، على اختلافهم، فإن الحد الأدنى من إيمانهم يكمن في القبول بأن الأمر كما هو عليه الآن وكما كان وكما سيكون (أو على الأقل: كما هو عليه، كان عليه، أو يحتمل أن يكون عليه)، حسبما يمليه الرأي الذاتي. عليهم أن ينطلقوا من أن ما يقبلون به يمكن أن يُقبل بشيء من الحق، وأن ما يرفضونه يمكن أن يُرفضَ بشيء من الحق.

لكن مَن يصدق شيئاً أو أشياء كثيرة على العموم، سيؤمن بشيء ما. والإيمان بشيء ما يعني أن ننسب إلى شخص أو قضية أو جهة ما قيمة، وأن نكون على قناعة بأن ثمة خيراً في هذا. هناك من يؤمن بالحب وهناك من يؤمن بألوهة ما، وهناك من يؤمن بالديمقراطية، أو بفرانك ريبري[1]، أو حتى بالفلسفة. والأمر لا يتعلق أبداً بمسألة الوجود أو العدم فحسب، وإنما دائماً في ما إذا كان أحدهم أو أحد الأمور جيداً أو رديئاً، مفيداً أو ضاراً، منصفاً أو ظالماً. إن الدفاع عن مسائل الإيمان والرأي لا يعني فقط أن تكوِّن رأياً في آرائك وفي آراء الآخرين، وإنما دائماً حول موقفك في الحياة وكيفية السلوك تجاه مخاطر حياتك. وبما أن هذا ينضوي تحت مغزى القناعات، والقدرة على التأثير

---

(1) لاعب كرة قدم فرنسي أعلن إسلامه عام 2006.



في اتجاهات سلوكنا، فإن القناعات حول صحة هذه الاتجاهات تتبع كل قناعة على حدة. وثمة واحدة سيسهل العثور عليها أينما كان. إن من يؤمن عموماً فهو يؤمن بقيمة التمييز بين الحقيقة والزيف، الذي تُعد غواياتُ الكذب موهبتَه الفطرية.

إن هذا كله أمر لا بد منه، علماً بأن لا صلة له إطلاقاً بفضائل أو رذائل الإيمان. والأمر الحاسم هنا هو كيفية الإيمان. ومهما استحق الأمر من تقريظ أو ذم، ومهما كان مدهشاً أو فظيعاً، فإن مسألة ما هو الإيمان وبماذا يؤمن الإنسان على مر العصور لا تُحسم أخلاقياً إلا على محك كيف يتم الإيمان. إن كل إيمان جامد يجعل من هذا الأمر رذيلة، لكن الإيمان القوي يجعل منه فضيلة، وكذلك أيضاً الإيمان الضعيف الذي يدرك عدم رسوخ ما يعتقد به وقيمة ما يعتقد به. إن نقاط قوة إيمان راسخ أو إيمان مقلقل تكمن في تعريض نفسه للهجوم، بمعنى أنه بحججه التي يصدّ بها مبدئياً حجج المهاجمين وبشكوكه التي يطالب من خلالها بإصلاحات وتحولات، يبقى منفتحاً لاستقبال الجديد. فأخلاقية أن يرتئي الإنسان لا تسمح بالثقة المطلقة بالحكم الشخصي وتطالب بثقة مشروطة. إنها تدعو إلى اهتمام عند تكوين القناعات الخاصة وإلى تدبرٍ في إدارتها، بالتوازي مع مقاومة يومية لسرعة التصديق والتعصب للعقيدة. إن من يصدق كل شيء يضيع، مثله مثل مَن يرى حقيقة وحيدة في كل شيء.



«إننا لم نؤمن بأنفسنا»، يقول لاعبو الفريق بعد خسارتهم، وفي بعض الأحيان كان ذلك هو السبب. يقال إن الإيمان يحرك الجبال، لكن هذا طبعاً هو نصف الحقيقة، لأن التقنية والتكتيك والطقوس والتدريب ضرورية هنا وفي كل مكان حيث لا بد من إنجاز عمل ما في مواجهة مقاومات متنوعة. ليس بمقدور الإيمان وحده أن يُدبِّر أي شيء، ولكن في الإيمان فقط يوجد صوابٌ بمقدورنا أن نسترشد به.

60. الأمل

إن من يؤمن يُصدِّق ما يعتقده. أما مَن يؤمن بـِ...، فإنه يأمل على الأقل بأن ما يؤمن به ذو قيمة حقاً. ليس ثمة عقائد تثمينية دون أملٍ هيّاب كالعادة دائماً بأن قوى الخير الحالي لن تنهزم كلياً. سواءٌ تعلق الأمر بنوعية نبات الهليون الطبيعي، بطاقة الموسيقا المسلّية، بإمكانية التوصل إلى نظام عالمي عادل، بالحياة بعد الموت أو بنظام تاريخي لمعامل إنتاج الأجهزة الإلكترونية، إن مَن يؤمن بأمور من هذا القبيل يأمل بأنها عاجلاً أو آجلاً ستنجح وتتحقق.

لا بد للمؤمنين من أن يأملوا، وإلا لما استطاعوا الإيمان



بشيء ما، ولما وجدوا معنى لقيمة إيمانهم. والآملون لا بد لهم من أن يؤمنوا، وإلا لما استطاعوا الأمل بشيء ما، ولما وجدوا بريقاً يتوجه أملهم نحوه. إن الأمل هو فضيلة الإيمان المعلّل بشيء ما، وهو بخلاف الأمل المجرد يستند إلى قرائن تشير على الأقل إلى تحقق محتمل، ويعرف بخلاف الأمل الأعمى الأخطار التي تعترض التحقق المحتمل. إن الأمل الأعمى يترافق دائماً مع إيمان أعمى، بحيث ينقلب إلى توقع كتيم يصد الخبرة والمعرفة. لكن الأمل قد يضيع إن ارتمى في أحضان اليقين، لأن عدم اليقين هو المجال الفعلي للأمل وكذلك للمخاوف التي لا يريد أن يستسلم لها، ليس كلياً على الأقل.

صحيح أنه بات مألوفاً اليوم كما في الماضي، سواء في الأماكن المقدسة أو غير المقدسة، أن يباع الأمل باعتباره يقيناً. ثمة تجارة مربحة تمارس بعقاقير تسمى «التفكير الإيجابي» وهي مخدرٌ يخرب عاجلاً أم آجلاً أي توجه واضح. وزبائن هذا العلاج يوعدون بضمانات فضفاضة متخمة برضا الذات. لكن الأمل ليس وعداً، إذ لا بد من الوفاء بالوعد، بخلاف الأمل الذي يسند الإنسان ويحفظه حتى عندما لم يتحقق أو لم يتحقق بعد (ولا سيما في هذه الحالة أحياناً). وما كان الأمل ليكون أملاً لو لا انطوائه على شكوك في إمكانية تحققه. ولهذا فإن أشكال الأمل البصيرة تنطوي على لحظة تتعلق بالذات: يأمل الآمل بأن يتبقى



له الأمل نفسه كحد أدنى، ففي الأمل بالطمأنينة يكمن أملنا الأعمق.

61. الإيمان بالخرافات

يصعب على الإنسان أن يستغني عن الخرافات كلياً. إن أولئك الذين يؤمنون بأن مبدأ السببية هو إسمنت الكون، يجيدون أخذ سياراتهم بالحُسنى عندما لا تريد أن تقلع. وأنصار الحتمية حتى العظم يلومون أبناءهم عندما يشربون مخزون النبيذ حتى الثمالة. والملحدون علناً يرفعون أكفهم نحو السماء بالدعاء عندما يتلكأ عمل جمعيتهم، كالأتقياء تماماً الذين يبتهلون إلى ربهم كي يوجه الكرة أو ما شابهها إلى الهدف. إن اللافت في أمر الخرافات ليس كونها حالةً روحية، تُعد غير معقولة حسب تيارات إيمانية أخرى، فهذا هو الحال في كثير من الأشكال الدينية الأخرى. وليس اللافت هو أن المؤمنين بها يقومون بأفعال لا تنسجم مع قناعاتهم الأساسية، فهذا يحدث في كل مكان. إنما اللافت فيها هو أن يستسلم الإنسان لإيمان يعتبره بنفسه خرافياً. «أنا مؤمن بالخرافات»، هي جملة لا تناقض فيها إطلاقاً. والذين يقولون بها يؤمنون بأشياء غامضة غير سوية،



لكنها قد تكون قادرة، ربما، على جعل الأمور سويةً بالنسبة إليهم. إن الأمر لا يتعلق دائماً، ولا بأي شكل من الأشكال، بإيمان بمعجزة، تتدخل بموجبها جهة ربانية وتعيد العالم إلى مساره الصحيح؛ ثمة أشكال من السببية البديلة والخيمياء والتنجيم، ومؤثرات مريبة ومجالات تأثير ذات مفاعيل خيّرة أو شريرة بطرق غامضة، كل هذا يؤخذ بعين الاعتبار حتى في تراكيب غرائبية. فعلى سبيل الحيطة يؤمن الإنسان بأمور مبهمة، كيلا يترك جانباً أية إمكانية لتجنب المصائب. والإنسان الحديث يمكن أن يؤمن بقوى غامضة وهو عارف بذلك، من دون أن يعتبر نفسه غامضاً؛ فهو يعتبر الخرافات بمنزلة شريط أمان على جانب الطريق العام للعقل. قد يكون هذا سببَ عدم وجود مسكن من دون رقيةٍ أو حجابٍ أو جلاّب حظٍ أو مانع حسدٍ في إحدى زواياه من جميع الأصناف والعصور. ففي نهاية المطاف، حتى الآن لم تتسبب الأرواحية المعتدلة في ضرر أحد.

ولكن طبعاً ثمة إهانة في الأمر تجاه حب الحقيقة. فأولئك المستعدون لقبول أي شيء على أنه حقيقة، هم مستعدون لعدم التدقيق في ما يصدرونه من أحكام. وهذا يجعلهم قابلين للإغواء. لكن هذا لا يسري على استخدام الإيمان بالخرافات علاجياً، فالأدوية الوهمية Placebos في نهاية المطاف تعد علاجاً شافياً ما دامت ذات تأثير في المرضى. وهي لا تحتاج دائماً إلى



وصفة طبيب، فالإيحاء الذاتي يقوم مقامها. وبعض الأدوية الوهمية قد يصفها المرء لنفسه من دون تفكير.

62. الشك

لا يمكن للإنسان أن لا يؤمن بأي شيء. «أنا لا أؤمن بأي شيء» إن مَن يقول هذا يؤمن على الأقل بأن لهذه الكلمات الخمس معنى، وبأن للجملة بالتالي معنى، عبّر به عن موقفه. وهذا بحد ذاته كثير، لأنه يتضمن مثلاً أن حرف «لا» في هذه الجملة لا علاقة له مطلقاً بتحضير وجبات الطعام. إن القناعات الأكثر سلبية تتضمن كثيراً من الإيجابيات، وبالعكس. وحتى أولئك الذين ثبت أنهم «غير مؤمنين»، بغض النظر عن الجهة التي ارتأت ذلك، لا يمكنهم أن يكونوا منصفين بحق سمعتهم، فهم لا يؤمنون فقط بما يُفترض بهم أن يؤمنوا به من وجهات نظر جماعات دينية أخرى. إن الميزات الحقيقية لعدم الإيمان لا علاقة لها باللا إيمان، ولا بعمومية الامتناع عن إبداء الرأي، ولا بتقويض اليقين. إنها تكمن في امتناعٍ من نوع آخر. إنها هبات الشك – شك حيال طمأنينةٍ مخادعةٍ في إبداء الرأي والسلوك، حيال بعض اليقينيات الصامتة وكثير من اليقينيات



الوقحة، التي تقدم نفسها باعتبارها متماسكة، لتتفكك وتتداعى عند أول انعطافةٍ في سيرورة العالم أو الحياة.

إن الموقف المتشكك يتحسب لمثل هذه الهزات. صحيح أن الشكاكين أيضاً لا يعرفون غالباً أي دعامة لفكرة مهيمنة أو لبناء حكومي ستتداعى عما قريب. لكنهم يبقون على وعي بحدود المعرفة والقدرة البشرية الممكنة، من دون أن يستسلموا لندب ضياع الحقائق الأولى والأخيرة. وبوسعهم التعايش مع فكرة أن مصادر الحياة الواعية حتى، ستنتهي. إن الشك هو الفضيلة الأصلية لعدم الإيمان العقلاني. إنه دواء شاف ضد اليقين الذاتي المبالغ فيه، ولعلاج يقينياتنا المتأرجحة. لكنه ليس دواء لكل شيء. فالشك السليم في حقيقة الأمر يتضمن الشك في الشك.

63. التواضع

«التواضع زينة تجعلك أجمل،
دونها قد تصبح حياتك أسهل».

إن من يعترض على صياغة هذه الحكمة الزقاقية، لا ينفي التنويه بأن ثمة خللاً ما بشأن التواضع. وباعتبار الجملة رأياً مبنياً على تجربة، فإنه يصح على بعض مجالات مجتمعاتنا



المعاصرة. وبحسبه يعد التواضع معيقاً عند تنفيذ المصالح الشخصية، فهو بالتالي سلوك غير مفيد، يُفضل أن لا يتمسك به الإنسان، وإن فعل فظاهرياً فحسب. لكن هذه الفضيلة ليست غير مفيدة كلياً، فالإنسان يرغب في أن يقدّره الآخرون ويحترموه. وما دام الإنسان يرغب في ذلك فالتواضع وصية مباشرة للمصلحة الخاصة. إنه يجعل المرء مقبولاً من قبل الآخرين. فمنذا الذي يريد الاختلاط بأدعياء لا ينفكون عن التباهي بمواهبهم وأفعالهم! وقد جاء في الأمثال الشعبية: «إن لمديح الذات رائحة عطنة». إن مَن لا يحترم هذا يسيء إلى قاعدة رئيسية من قواعد الوفاق الاجتماعي الذي يطالب بعدم ادعاء الأهمية أمام الآخرين، بغض النظر عن مدى اعتبار المرء نفسه مهماً. لكن هذا لا يعني، أنه لا يُفترض بالمرء أن يتفوق، وإنما فقط ألاّ يختال بتفوقه.

إن **التظاهر** بالتواضع لوحده لا يكفي، بل يُفترض بالمرء أن **يكون** متواضعاً. عليه أن يدرك وأن يكون بمقدوره القبول سلوكياً بأن قدراته محدودة كالآخرين. لا أحد يطالب أحداً بأن يتكتم على مواهبه. لا يجوز مثلاً أن يكون لطلبِ عملٍ تقدمه تأثير بالغ التواضع، ومن يشارك في حملة انتخابية لا يجوز أن يكرر ندمه على أفعاله السابقة. ولكن بالتجاسر والتعجرف في هذه المجالات سرعان ما يعرض الإنسان نفسه للسخرية. إلا



أن اللجوء إلى التواضع المزيف قد يجعل المرءَ بغيضاً. بخلاف التواضع المزيف فإن للتواضع مبرره في أن لا يثق المرء بدايةً باحتمال ثقة الآخرين بقدراته. هناك أناس لشدة خوفهم من أن يُعتبروا فضوليين، يضيّعون فرص إظهار إمكاناتهم أو تطويرها. والضرر هنا لا يعود فحسب على شديدي التواضع، بل في الوقت نفسه على جميع الآخرين، المحتمل أن يستفيدوا من إبداعهم ومبادرتهم. ليس أولئك الذين يختبئون من أنفسهم هم المتواضعون، بل أولئك القادرون على إنكار أنفسهم أمام الآخرين.

64. الغنج

إن التواضع تمثيلاً، الذي لا يُعد تواضعاً ولا نقيضَه، ولا حتى مظهراً لكليهما، هو ضرب رئيسي من ضروب الغنج. وتمثيل الدونية، التي لا تُعد دونيةً ولا نقيضها، ولا حتى مظهراً لكليهما، هو ضرب رئيسي آخر. إن الغنج تصرفٌ اختباري اجتماعي (جنسي)، يطوّر له بعضهم أساليب ملائمة. فأن تدخل في اللعبة وتُبقي نفسك مع ذلك خارجها، وأن تجعل نفسك مثيراً للاهتمام ولكن من دون أن تَعرِض نفسك أو



تتملق، يا لها من حالةٍ تأرجح تقاربُ أحياناً في أشكالها البارعة التقليدَ الساخر من حفنةٍ من أساليب السلوك معاً، حيث تتراكم وتمتزج اللياقة مع الفجور على نحو لا فكاك منه.

65. الخضوع

إن الخَضوعين كالمتواضعين لا يُشيدون بأنفسهم. ومع ذلك لا يُعتبر الخضوع شكلاً أعلى للتواضع. مهما تشابه سلوك المتواضعين والخضوعين أحياناً، إلا أن الدافع وراء هذا السلوك يختلف جذرياً. إن موقف الخضوع لا ينبثق من خبرةٍ أن يكون الإنسان، رجلاً أو امرأة، بين **الجميع** فحسب، بل من خبرةٍ أن يكون بين **كل شيء**: انطلاقاً من معرفةٍ راسخة بضآلة القدرة والأهمية الذاتية من منظور الكل. فالخضوعون لا ينسون عبثية جهودهم ومنجزاتهم وكونها في نهاية الأمر زائلة. إنهم يعتبرون أنفسهم جزءاً من شيء أكبر منهم. ليس الخضوع تواضعاً اجتماعياً، بل هو تواضع ميتافيزيقي.

وهذا العنصر الميتافيزيقي لا يجوز أن يُفهم دينياً، بل هو مبدئياً حيادي تجاه أي تفسير ديني أو علماني. أما فيما إذا كان الخضوعون يعتبرون ما هو أكبر منهم، هذا الكلي الذي يقيسون



فرادتهم بالنسبة إليه، هو المجتمع أو التاريخ أو الخَلْق أو الكون، فإن هذا لا يغير شيئاً تقريباً بشأن موقفهم الرئيسي. إنهم يشعرون بالانتماء إلى هذا الكلي الذي فتنهم وأرعبهم، وأمامه يبدو لهم أي غرور بالذات غير لائق. طبيعي أن يتخذ انفلات الخضوع أشكالاً أخرى، حسب تسمياته لهذه القوى العُلْوية وحسب موقفه منها: هل يعبدها أو يدرسها، هل يرى فيها حدثاً طارئاً أم غنياً بالمعنى. ومهما كان التنوع الذي يتخذه الخضوع، دينياً أو جمالياً أو علمياً، فإن الوعي الكوني للخضوعين يوجِدُ دائماً، كنتيجة، علامةً ذاتية جذرية نسبةً إليه. إن الخضوع هو الأخت الجادة للفكاهة. فعندما تَقبَلُ الفكاهة قابليتَها الذاتية للخطأ، بسرور أو بعبوس، وتقتطع وقتاً من معالجة قصورها، يتابع الخضوع دون يأس.

لا يجوز للإنسان الخلط بين الخضوع وبين الجبن والإذعان والتبعية ومرادفاتها، لأن هذه كلها هي الأشكال الخاطئة للخضوع، الذي يقاومها مثلما يقاوم الغطرسة والجسارة والصلف والتعصب الأعمى. الخضوع هو أحد أشكال الشجاعة التي تتجلى في معرفة ضآلة القدرات الذاتية، مهما بدت رائعة للآخرين. إن الخضوعين لا يسمحون للمديح بأن يملأ رؤوسهم. ورغم نفورهم من المبالغة في تقدير الذات، فإن هذا يحضّهم ويمنحهم القوة والجلَد لدعم ما يرونه في المقام



الأول مهماً بالنسبة إليهم. إنهم لا يسمحون لحب الذات أن يُضلَّهم عما يبجلونه، هذا الذي يخلصون له ويبقون على هذا الإخلاص مهما صدر عنه تجاههم.

المتواضعون ليسوا بالضرورة خضوعين، في حين أن التواضع نتيجةٌ شبه مباشرة للخضوع. إن مَن لا يعتبر نفسه مهماً، لن يفعلها أمام الآخرين. ولكن الأشخاص الذين ينكرون أنفسهم بحسب سلوك الخضوع، يُعرّضون أنفسهم بسبب ذلك إلى خطر الاستعلاء على الآخرين. على أية حال يشعر الخضوعون بأنهم على اتصال بمجالات تبقى مستغلقة على آخرين. إنهم يزعمون لأنفسهم فضلَ أن يروا أنفسهم والعالَم من منظورٍ عُلْوي تَسْهل الإطلالةُ منه على الآخرين، ويبقى محظوراً على هؤلاء. ولذلك عليهم أن يحاولوا مقاومة هذا التكبر الكامن في الخضوع، قبل أن ينفلت في شطط الغرور.

66. الاعتراف بالجميل

هناك ثلاثة أسباب تجعلنا نشكر الآخرين لأعمالهم. إننا مدينون بالشكر أولاً للأشخاص الذين قدموا لنا الخير على صعيد التعامل الشخصي، كالوالدين والأبناء والأصدقاء



والأحباء والزملاء والمعلمين وغيرهم من المشجعين. كما أننا مدينون بالشكر أيضاً لأولئك الذين قدموا لنا الخير، من دون أن يكون موَّجهاً إلينا خصيصاً، لقد أنتجوا خيراً نشارك فيه أو يمكننا الإفادة منه، مثل الفنانين والعلماء والسياسيين، على سبيل الذكر لا الحصر. وأخيراً يمكننا أن نتوجه بالشكر إلى أشخاص آخرين، ببساطة «لمجرد وجودهم» لتمكننا من التعرف إليهم أو لقربهم منا. وهؤلاء الأشخاص ليسوا موجودين (فقط) «عندما يحتاج المرء إليهم»، بل إن وجودهم في حد ذاته مدعاة لشعورنا بالارتباط بهم والاعتراف بفضلهم. غالباً ما يكون الأمر كذلك في بداية علاقة حب، أو في العلاقة مع الأقارب الذين يشعر الإنسان بالارتياح معهم. ومهما كانت أبعادُ الشكر متوافرة تجاه شخص محدد، إلا أنها تأتي غالباً مستقلة عن بعضها بعضاً.

في كل حالة من هذه الحالات يولِّد الشكر علاقةً بين أولئك الذين تسببوا فيه وأولئك الذين يشعرون به. وهذه العلاقة ذات استمرارية. حتى إذا اغترب الإنسان عن أشخاص كانت تربطه بهم علاقة وثيقة أو اختلف معهم، يمكنُ ويُفترض بالإنسان أن يبقى شاكراً لهم ما قدموه له من خير في الماضي. وفوق ذلك يرتبط الأمر دائماً بعلاقة غير متكافئة فأن تكون شاكراً لشخص جميلَه يعني أن تكون مديناً له بالاعتراف بالجميل. والاعتراف بالجميل يوجِد رباطاً غير متكافئ بين الناس. حتى عندما أشعر



تجاه إنسان بالتزام ما على صعيد الإيمان، بمعنى أن الآخر قد ترك «أثراً خيّراً» في نفسي، فإن ما أشعر بأني مدين له به، يصعب حسابه بدقة تكافئ ما قدمه لي. إن ما يميز علاقة الاعتراف بالجميل هو أننا لسنا قادرين على تعويض ما استلمناه بالعملة نفسها. إن الاعتراف بالجميل ينطوي على شعور بعدم الكفاية تجاه الآخرين، وعلى الموافقة في الآن نفسه على تصورنا عن تعويض خيرِ الآخرين بالأسلوب نفسه. ولهذا فإن الاعتراف بالجميل يشكل دائماً علاقة خطيرة. فهو قد يؤدي من طرف الشاكر إلى تبعيةٍ أو استرقاق: لمّا كانت لدي أسباب تجعلني شاكراً الآخر، أعتقد أني يجب أن أكون خاضعاً لإرادته. ومن طرف مَن يتوقع العرفان بالجميل ثمة الإغراء باستغلال ذلك وابتزاز فعلٍ مقابل، ما سيؤدي إلى إفساد علاقة الاعتراف بالجميل. في المرتين كلتيهما تتحول علاقةُ تبعيةٍ حرةٍ بين الناس إلى علاقةٍ قسرية. فالأخذ والعطاء غير المتكافئ في الاعتراف بالجميل يملي طلباتٍ عالية على الطرفين. إذ ينبغي على من يرد الجميل أن يثْبِت أنه يليق بمن قدَّم الجميل.

إن الجحودين لا يسمحون أساساً بوصول العلاقة إلى حد عدم التكافؤ. وطالما أن الأمر لا يعود إلى فقرٍ في الشعور فحسب، فلدى الجحودين دائماً دافع مثير لسلوكهم: إنهم لا يرغبون في أن يكونوا مدينين لأحد. لا يريدون أي إشارةٍ سالبةٍ في سجل



رصيد واجباتهم، ولا يريدون أن يُثقلوا على ضمائرهم. لكن هذا تحديداً هو فقدان البصيرة هنا، والذي يتحول إلى شكل خاص من الجلافة. يظن الجحودُ أنه قادر على السيطرة على علاقاته بالآخرين، لكنه يلحق الضرر بنفسه وبغيره نتيجة انقيادة وراء الفكرة المضلِّلة بقدرته على تسديد جميع حساباته مع الناس. وبخلاف ذلك فإن القادرين على الاعتراف بالجميل مستعدون للعيش اعتماداً على أفضال وخبرات الآخرين، مع عدم قدرتهم الجلية على تعويض ذلك.

لكن ثمة إمكانية لأن يكون الإنسان شاكراً دون أن يكون مديناً بذلك لأحد. عندها يشكر المرء شيئاً أصابه من دون أن يشعر بالتزام تجاه أحد ما. قد يكون في الأمر تسرع، إذا عزونا هذا الشكر مجهول العنوان، إجمالاً، إلى نموذج توجيهِ الشكر إلى الرب. فهذا الشعور فوق الشخصي يتبع منطقاً آخر، خلاف غير الشخصي، الذي يكتفي بعدم وجود عنوان يوجَّه إليه الشكر. إن تعبير «الحمد لله» غالباً ما يُستخدم في التداول اللغوي اليوم بمعنىً غير ديني: أي أن الإنسان يشعر بالشكر لحدوث أمور لا أحد مسؤول عن حدوثها، أو لا أحد على التعيين. وكذلك فإن مَن يشكر «قَدَرَه» لا ينحني بالضرورة أمام جهة عليا، بل يعود بنظره إلى ظروف مؤاتية، لا حيلة له فيها، ولم يدبرها له أحد. بناء على ذلك يمكن للمرء أن يلعن قدرَه دون أن تتوجه



لعناته إلى عنوان ما. وحتى مَن يتعامل بمنطق «جزاءُ العالم هو الجحود» كتعبيرٍ متذمرٍ من نقص الاعتراف بجهود الفرد، فإنه لا يقصد دائماً البشر. وهناك تعبيرات أخرى للدلالة على سرور الإنسان بتجربة يمر بها أو على استيائه منها، تنبئ بوعيه بأن حتى الحياة المسؤولة لا تتحمل مسؤولية كل ما يحدث. على هذا النحو بمقدورنا أن نكون شاكرين لكون أمرٍ ما أو «كل شيء» قد سار ثانية على ما يرام. وفي هذا الشكر مجهول العنوان والذي يشوبه شيء من الخضوع، ثمة شيء من جوهر الاعتراف بالجميل في أشكاله الشخصية: ارتياح لكون الحياة نفسها لا تزن الخير بالميزان.

67. تحمل المسؤولية

إننا مسؤولون عن أنفسنا وعن الآخرين. ولا يمكن الفصل بين الأمرين لأنهما متداخلان. السبب في ذلك يعود إلى أننا في المقام الأول مسؤولون عن أفعالنا، التي غالباً ما تمس الآخرين. **أنا مسؤول عن أفعالي**، أي أنني يمكن أن أنفذها بشكل مختلف أو ألاّ أنفذها إطلاقاً. وشخصيتي كإنسان قادرٍ على الفعل تظهر من خلال تنفيذي الأفعال وكيفية ذلك. وأن أنفذ الأفعال بهذه



الطريقة أو تلك يعني أني قادر أيضاً على الفعل تجاه أبناء جلدتي. رغم أني لست مسؤولاً عما أنا عليه من جميع النواحي بالمطلق، لكنني فيما يتعلق بكيفية تصرفاتي فأنا قادر على التحكم بها، وقد أُحاسب عليها إذا اقتضى الأمر.

أن يكون الإنسان مسؤولاً عن نفسه يعني في المقام الأول أن يكون مسؤولاً عما كلَّف نفسه به وما فعله بحق نفسه وعن نجاحاته وإخفاقاته - عن العادات والمغامرات والفعاليات والعطالات التي أقدم عليها، سواء لمصلحته الخاصة أو لمضرته الخاصة أيضاً. لكن هذا وحده يشمل أيضاً مسؤوليةً عن أناس كثيرين وأمور كثيرة: عن الناس الذين أرعاهم، عن المقربين مني أو الذين لدي التزام تجاههم لأسباب أخرى، وكذلك عن المهام التي كلفوني بها وعن الأغراض التي وضعوها أمانة لدي. إنّ مَن يحمل مسؤولية نفسه، يمكن ويجوز أن يكون مسؤولاً عن آخرين، والقادر فقط على تحمل مسؤولية الآخرين، يمكنه أن يواجه عواقب أفعاله.

إن جوهر أي مسؤولية يكمن في القدرة على الاستجابة لمطالب الذات والآخر حسب قدرتي على الفعل. والكلمة التي تعبر عن هذا المعنى تعود إلى صيغة الفعل «respondere» في اللاتينية والتي ما زالت حية في عدة لغات أخرى. ما تتطلبه هذه الفضيلة هو جوابٌ عن متطلباتٍ تنشأ في حيزٍ معين من



الفعل أو مع مراعاة الحالة الكلية. إن من يُبدي ويأخذ على عاتقه المسؤولية في مسائل شخصية أو في المجال الاجتماعي والسياسي الأشمل، يكون مستعداً لتقديم الحساب عن أفعاله عند الضرورة. وهذا الامتحان يتطلب تفكيراً ذاتياً وحكماً ذاتياً بالنظر إلى المعايير السائدة، سواء أكانت قواعد النجاح في الحياة أم تلك ذات الطابع التقني أم الأخلاقي أم السياسي، وهي معايير تحتاج بدورها عند الضرورة إلى تبرير أو نقد. وبهذا المعنى تكون كل مسؤولية عن هذا أو ذاك الأمر مسؤولية دائماً أمام هذا أو ذاك الإنسان. وبالنسبة لكثير من الناس في نهاية المطاف ثمة مسؤولية أمام ربٍ يؤمنون به، أما في بداية المطاف وبالنسبة إلى الجميع فثمة مسؤولية أمام العقل الذاتي، الذي لا يكون ذاتياً أبداً، ما دامت الأسباب التي يُعتدّ بها في مقامه، معرضةً في أي وقت إلى اعتراض محتمل من آخرين. ليس هناك من يحمل المسؤولية الذاتية كلياً في يده.

وهذا يفسح في المجال لنقلِ تبعةِ مسؤولية ما إلى أشخاص آخرين أو إلى جهات ما، في حال كون الإنسان غير قادر أو لا يريد وحده أن يحملها. ولكن من جهة أخرى يفسح هذا مجال الغواية للتنصل من حمل المسؤولية الذاتية، وذلك بمحاولة المرء رميها عن كاهله. «هل أنا الرب؟» تقول إحدى العبارات التي يستخدمها البعض لرفع عبءٍ أثقل من طاقة البشر أو هكذا



يبدو، عن أكتافهم. ولكن حتى في رد الفعل الرث هذا يُظهر العِلم أن في مقدور الإنسان أخذ مسؤولية ما على عاتقه، حسب نوعها ودرجتها التي يظن أنه يمكنه أو يتوجب عليه حملها. إن المغالاة في الثقة بمدى الفعل الذاتي يشلّ القدرة على الدفاع عن الذات والآخرين. كما أن الهوَس بأن تكون مسؤولاً في كل شيء عن نفسك وعن الآخرين، يؤدي لا محيد عن ذلك، إلى فقدان سماع صوت الأخلاق. فالأصوات التي كان يُفترض بالمرء أن يجيب عنها، ستتكاثر جداً، بحيث يتحول صوت ضمير الذات إلى حفيفٍ لا يقول شيئاً.

68. الضمير

أثناء استضافته للتدريس في جامعة أجنبية وجد الأستاذ الشاب نفسه مدعواً ذات يوم إلى حفلٍ على شرف علاَّمة شهيرٍ في اختصاصه، لكنه لا يعرفه إلا من خلال ما سمعه عنه. أثناء شرب النبيذ جرت المحادثات المعتادة في مثل هذه المناسبات، وخلالها دخل الأستاذ الشاب في حوار مع رجل عجوز سأله بأدب عن أبحاثه. وفي سياق الحديث سأل الشاب العجوز: «أيجوز لي أن أسألك من أنت وماذا تعمل؟» فأجابه العجوز



بجفاف: «يجوز. أنا الذي أقيم الحفلُ من أجله هذا المساء».
موقف محرج، بل محرج جداً. بعد بعض الاعتذارات المتعثرة انسحب السائل الوقح واختفى بسرعة.

إن كل من يملك حساً نامياً إلى حد ما بالمواقف الاجتماعية سيتذكر حوادث مختلفة، كانت بالنسبة إليه محرجة نوعاً ما، أو «بالغة» الإحراج. وبعضها كان على درجة عالية من الإحراج بحيث كلما تذكرها المرء أحس وكأنها تحدث الآن. إن ما ينْحفِر في الذاكرة على نحو مؤلم ليس سلوك الآخرين المحرج، الذي يقشعر له البدن ويمكن تذكره مع ذلك كفضيحة مسلية، وإنما دائماً السلوك الذاتي الذي يتمنى المرء لو يطويه النسيان: (لقد خدشتُ أدب اللياقة في هذه المناسبة وتلك، على نحو لافت. ما كان يجوز لي أن أفعل ذلك بحق الآخرين، ولا بحق نفسي في المقام الأول. ولن أكرر هذا السلوك مرة أخرى - هذا ما آمله). وحتى لو تعلق الأمر من وجهة نظر الآخرين بخطيئةٍ مغفورة يُحتمل أنهم قد نسوها، إلا أن الحادثة ستلاحقني حتى آخر أيامي. ولكن ما السبب في ذلك، رغم نجاحي في أن أطرد من ذاكرتي حالات تقصير أثقل من الحادثة؟ ربما لأن التجربة المحرجة قد سُجلت في الذاكرة في لحظة المناورة القدرية من دون لو ولكن، وبالتالي ليس ثمة ما يمكن تحريفه مِن قِبل الفاعل.

على الرغم مما قد تسببه مثل هذه الذكريات من إزعاج،



ورغم الرغبة في محوها وكأنها لم تحدث قط، فإن الإنسان لا يشعر بسببها بتأنيب ضمير. فهو في نهاية الأمر لم يؤذ أحداً، بل عرَّض نفسه لسخرية الآخرين. ومع ذلك هناك علاقة قرابة وثيقة بين الإحساس بالحرج الشخصي وبين صوت الضمير. فهذا أيضاً مصدر آخر للذكريات المؤلمة: لوعيٍ بالآثام المرتكبة، لا بحق الذات بالدرجة الأولى، بل بحق آخرين. إن الأشخاص الذين يعانون شكوك ضمائرهم وأحياناً عذاباتها تلاحقهم ذكرى أفعالهم، لاعتقادهم بأنهم قد تجاوزوا قوانين وأعراف الحياة المشتركة بين الناس. وما يقلقهم في الأمر، ليس خشيتهم من انكشاف خطاياهم، بل من رؤية خطاياهم بأم أعينهم تحت الضوء. إنهم يرون أنفسهم في مواجهة عقوبة داخلية وليست خارجية. إنهم يتعرفون على أفعالهم باعتبارها آثاماً لا تنسجم مع الصورة المعيارية للنفس، سواء تلك التي كان يُفترض أن تمنعهم آنذاك، أو تلك التي يُحتمل أنهم اكتسبوها بعد تلك بوقت طويل. إن الآثام التي لا تغتفر والتي ارتكبوها بحق أفراد أو جماعات لا يسامحون أنفسهم بشأنها، وغالباً ما ستقضّ مضاجعهم طوال حياتهم.

إن حجم تجاوزات الإنسان للأعراف وحسن السلوك - بخلاف القصص المحرجة - يصعب غالباً حصرها وتوضيحها. ولهذا فإن ضمير الفرد، في ممارساته لأفعاله، هو



سؤال خافت أو صاخب ومواكبٌ، حول: كيف يستطيع أو يُفترض به أن يسلك، في هذه الورطة أو تلك، وفي مواجهة هذه الحالة الاضطرارية أو تلك؟ إن السؤال عما يمكنني أن أتفق مع ضميري عليه يمس دائماً ذاك السؤال عما سأتفق معه عليه. والضمير إجمالاً هو معرفة بسلطة الذكرى على الفعل الذاتي. إنه متواجد في نوع من عدم القدرة على النسيان، هناك تحديداً، حيث نسي المرء نفسَه، وتوجهه نحو المستقبل يبقى دائماً توجهاً نحو الماضي، نحو: كيف سيتمكن الإنسان من مواجهة نفسه أو كيف يُفترض به ذلك، حسب تعامله سابقاً مع الآخرين؟ وسلطة الضمير يشعر بها أيضاً أولئك الذين يحاولون إبقاء ذاكرتهم خرساء فيما يخص أفعالهم. وسيجد هؤلاء أن لا سلطة لهم على الذكريات الخاصة، فهي لا تصغي إليهم، لأن فهمها لذاتها كفاعل هنا والآن مرتبط على نحو لا يُمحى بمواقفهم السابقة. وهي تبقى جزءاً من ماهيتهم حتى بعد أن يتركوها وراءهم. لا يمكن للإنسان أن يتخلص من نفسه، مهما رغب أحياناً في ذلك: إنها الأغنية نفسها التي تلاحق بها ربات الانتقام أولئك الذين يريدون إفراغ ماضيهم من الهموم. إن من يدّعي الطرش تجاه وشوشات الضمير سيضطر إلى تحمل قوة صوتها مضاعفة. أما من يستمع إلى ضميره، فسيبقى متذكراً أنه في الماضي لم يسمع نفسه. ومهما أبدى من ندم فإنه يعرف أنه لن



يتمكن من سداد ديونه بنفسه، وأن عليه انتظار من يسامحه ويغفر له.

69. الحرج

إن التورط في مواقف محرجة أو القيام بأفعال محرجة يكاد يكون حتمية لا يمكن تفاديها. ليس من السهل تجنب أن يدوس المرء سهواً في قِدْرِ سَمنٍ لهذه أو تلك العائلة. إذ غالباً ما نجهل مكانه، كما تنقصنا معلومات عن الناس الذين نتعامل معهم، ومعلومات عن شراك التعاطي معهم، التي كان يحتمل أن تسهّل الأمور علينا. إنّ مَن يتحرك في الحقل الاجتماعي عموماً يجب أن يجرؤ على ضربات الحظ أحياناً، وهذا الحظ ليس حليفاً دائماً. ثم إننا إضافة إلى ذلك، عندما نريد، تحديداً في أوساط الآخرين، أن نتحرك من دون حياء زائف، فإننا معرضون إلى خطر أن نُهمَل من قِبلهم، الأمر الذي لا يمكن تجنبه كلياً إلا على حساب انعدام الود. إلا أن كثرة التورط في مواقف محرجة لا يحوِّل الإنسان إلى شخصٍ محرِج، بل بالعكس: لأن الشخص المحرِج هو الذي نفتقدُ في حديثه وسلوكه عامة أي وعي بالاحتمالية ولا سيما مزالقها الوضيعة، فيتوه عن مغزى أبسط عثراته.



70. الورع

الإنسان الورع، بطريقة أو بأخرى، يحاول أن يعيش بانسجام مع الأنظمة والجهات المسؤولة والقوى والسلطات القائمة على عملها بمعزلٍ عن تأثيره ونفوذه. يقوده إيمانه بقوة عليا تتجاوز إدراكه، لكنه يستطيع المشاركة في تأثيرها عن طريق الشعائر والصلاة. لكن هذا لا يغير شيئاً طبعاً من كون القواعد التي يحاول الورعون الاهتداء بها فردياً أو جماعياً هي قواعد وضعها البشر وستبقى كذلك. لكنها معايير تستمد صلاحيتها من خيرٍ، لا فضل فيه لأفكار البشر وأفعالهم. وفي اتباعه يتجاوز الفكرُ والفعل البشري المجال الإنساني المحض. ثمة جملة للفيلسوف الانكليزي دافيد هيوم يقول فيها: «إننا في الواقع لا نتجاوز أنفسنا أبداً ولو بخطوة واحدة». والورعون لن يوافقوه فيما رمى إليه.

ولكن بغية أن يتجاوز الإنسانُ نفسَه لا حاجة له لأن يكون ورعاً بالمعنى الديني. إن الاستعداد للتعالي الذاتي يجدُ جذوره في القدرة على السماح للنفس بتحديد شيء ما، يتخطى الطموحَ الذاتي المجرد، بحدوث شيءٍ ما بالذات يُغنيها على نحوٍ غير



متوقع، وبالتالي أن تغدو الذاتُ شيئاً، ما كان لها وحدها أن تحققه. وهذا الاستعداد ليس امتيازاً خاصاً بالأديان وبأنماط العيش التابعة لها. إن مجرد إدراك مدى ما هو حقيقي قادرٌ على توليد مقياسٍ كافٍ من التهيّب تجاه الجوانب غير البشرية في الشؤون الإنسانية. وهو ينطوي على تلاقٍ نزيه مع كثرةٍ وتنوعِ وقابلية تغيّر ما سيكون، والذي لم يُسهم الإنسان في صنع سوى جزء ضئيل منه (مهما كانت أوهام الإنسان حول الأمر). وهو ينطوي كذلك على خروجٍ روحاني يتجاوز العالم المفسَّر، خروجٍ زاهدٍ في تفسير أي شيء. كما ينطوي على شجاعةٍ ترك ما هو غير مفسَّر، دون تفسير. ومع ذلك يرى كثيرون في الزهد في قبول مغزىً متعالٍ، تجاوزاً متطرفاً لنوع من تثبيت الإنسان على نفسه فحسب. وفي رأيهم، هناك كثير من أشكال الصلاة الدينية لا تحتوي إلا قليلاً من التواضع أمام حدود الإرادة البشرية ومدى قدرتها. إن التغلب على احتمالية هؤلاء الأشخاص ينجح دون وعد بالخلاص أو توقع الخلاص. ونظراً لإقامتهم مصادفةً في زاوية متواضعة من الكون يكتفون بالمصادر المحدودة للفهم المشترك مع آخرين. وعلى أرضيته غير الآمنة يحاولون استخلاص القدرة على الاحترام فيما بينهم وكذلك للحفاظ على أسس الحياة، لا البشرية منها فحسب.

إذا كان المرء قادراً على إبداء هذا الكم من الورع الدنيوي،



يصبح الأمر سيّان تقريباً، فيما إذا تقرّب إضافة إلى ذلك من أربابه، مهما كانوا. إن الذين ما زالوا يمتلكون اهتماماً بلون العالم، لا سيما في مواجهة الاسوداد الذي يتباهى به باستمرار، يحتفظون بإيمان بالإمكانيات البشرية، بغض النظر، وإلى حد كبير، عن مدى ترسيخ هذا الإيمان دينياً أو لا دينياً. وأمثال هؤلاء لن يعتبروا صلاحية المعايير مسألة شخصية حسب رغبتهم. إنهم سيستفظعون الحقد الدنيوي الذي يُعمي بصيرة الورعين الواهمين تجاه غير الورعين الموهومين. وسيربطون ثقتهم بمستقبل مسار أمور الدنيا بارتيابهم بواقع مسيرتها. كما أنهم لن يحتقروا المباهج الحسية، التي تربط الإنسان بحاضر الحياة قبل قيامه بواجبه تجاهها. وهم يرون أن الإنسان الذي لا يؤخذ بين الحين والآخر بهبوب الريح وحفيف الشجر وخرير المياه ورائحة التراب وأصوات المدن والموسيقا، وحتى بصفارات سيارات الشرطة، يقارب موقفه التجديف الصريح.

71. التأمل

أن تتأمل العالم، لمجرد التأمل، ثمة كثير من الأمكنة المقدسة للقيام بذلك في كل مكان، سواء تعلق الأمر بالأكاديميات أو



المحطات أو الأسّرة أو المعابد أو القصور أو الحانات أو الملاهي أو قاعات المصانع أو المكاتب أو أماكن عرض الفنون أو مناظر الطبيعة أو المدينة أو الملاعب الرياضية أو ساحات الصراع السياسي وغيرها كثير: كل هذه الأمكنة تصلح للحظةِ احتفالِ لا إرادي أو إرادي بأسرار الواقع الحقيقي.

إن التأمل الصرف يعترض سبيل أي فعل إنتاجي، لأنه لا يطمح إلى أية نتائج، رغم أنه قد يؤدي أحياناً إلى وجهات نظر قَيّمة. إنه غير معني بشيء يُفترضُ التوصل إليه في مسارِ عملية التأمل، وإنما بمسار التأمل نفسه. إننا ننشط تأملياً عندما نريد أن نلاقي حالةً أو شيئاً، في سبيل اللقاءِ فحسب. وفي اللقاء مع الموضوع المتأمَّل نريد أن نمكث في تأملِ المُلاقى. ومثل هذا التبصر لا يمكن أن يتحقق إلا في نهاية أحداث الإدراك ودون أي تدخل حسّي: كتأملٍ في طبيعة الزمن أو الأعداد، وفي تبعيتنا لنظام المجموعة الشمسية، أو في اللعبة التبادلية بين الفضائل والرذائل. كما يمكن أن يتحقق كاستغراقٍ في مراقبةِ خصوصيةِ موضوعاتٍ وحالات: في تذوق فاكهة، في تلمس مخمل أو حرير، في تشمم زهرة أو عطر شخص آخر أو في سماع صيحات النوارس أو في متابعة تلاحق مشاهد السوق الأسبوعي. إن كثافة التأمل الممارس لمجرد التأمل لا ينحصر في مشاهدةٍ حَرْفية أو مجازية، بل يمكن أن يقود إلى نشوةٍ لذةِ إدراكٍ متعددة



الأصوات أو في نشوةِ تأملاتِ نظرية تجريدية. فالأمر يتعلق دائماً هنا بمتعة فيزيقية أو ميتافيزيقية بإمكاناتِ ولا إمكاناتِ الوعي الإنساني، وكذلك بمتعةِ القدرة على الترحيب باللامعقول في المعقول وبالعكس.

في كتابه «Minima Moralia»[1] امتدح عالم الاجتماع الألماني تيودور أدورنو «النظرة التأملية الطويلة لحظةَ تفتح البشر والأشياء». فالأشياء والبشر، حسب أدورنو، يحضرون بطريقة فريدة في مسارات التأمل الصرف. يقترب الإنسان منهم دون أن يقاربهم، ويخالطهم دون أن يختلط بهم. وبهذا المعنى يمثلُ المكوثُ المتأملُ، لأنه غير معني بشيء آخر، تمريناً على الاستحسان. فانتباه الإنسان وتهذيبه يتدربان من خلال قابلية الأشياء لأن تؤذَى. وهذا التدريب ليس بريئاً دائماً، لأن ما يتفتح أمام المتأمِلِ المنتبِه يمكن أن يكون مهاوي وأهوال الطبيعة والتاريخ، لا سيما في مجال الفنون حيث تكون العدسة المفتوحة على الواقع كفايةً، مرتبطةً غالباً بإضاءةِ جوانبه المعتمة. يمكن للتأمل أن يكون قاسياً، ويجوز له أن يكون كذلك، ما دام لا يعقد حلفاً مع القسوة.

---

(1) «أخلاق الحد الأدنى».



72. الحب

«أنا أحب هذا»، تعبيرٌ يمكن أن يقال عن أي أمر محبب إلى النفس، سواء أكان عملاً أم قطعة ملابس أم أعمالاً فنية أم جمعيات أم مناظر طبيعية، أم بلداناً أم مأكولات؛ عن أي أمر يجلب البهجة والتسلية أو المتعة. وليس من باب المصادفة أن يُستخدم فعل «حب» كتقييم لكل هذا التنوع، فهذه الكلمة تحديداً هي التي تعبر عن أَقوى ميولنا لأكبر وأصغر أمور الحياة. «أنا أحبك» هي جملة تعبر عن أقوى أشكال المحبة بين الناس. وبما أن الحب في أنواعه الكثيرة يشكل أحد أكثر تشابكات الإنسان تشويقاً، فالجدير بالأمر هو أن ندرسه في حالته القصوى: أي الحب الجنسي.

يعيش حب الأزواج من حالةِ الانجذاب المتبادل، جسدياً وروحياً، بين إنسانين يشعران بالحاجة إلى قضاء حياتهما، أو جزءٍ منها، معاً. إن الحبيبين أو العاشقين يريدان أن يكونا قرب بعضهما بعضاً بشكل دائم أو متوالٍ، على نحو لا يستطيعان تحقيقه في العلاقة مع آخرين ولا يتمنيانه. إنهما ينفتحان أحدهما للآخر ويظهران أمام بعضهما أعزلين ويجيزان لأحدهما أن يحرك الآخر، بطريقة لا يسمحان بها تجاه آخرين ولا يقدران عليها. وهما يرضيان بذلك بتقاسمِ حياتيهما على نحو خاص، بحيث



يحدث بينهما شيء، لهما معاً، لا يمكن أن يحدث إلا بينهما معاً.

إن اختيار المحبوب لا يستند إلى أسباب، بل يرجع إلى ميلي اللاإرادي إليه، ويعتمد على كيفية شعوري نحوه وانجذابي إليه واستجابتي له بعيداً عن أي تفكير، وفي الوقت نفسه، على اعتباطية استسلامي لحالة الانجذاب هذه. إن لقاءنا مصادفة وتقلبات علاقتنا بحلوها ومرها، يصب كله في شأن حياتنا المشتركة. ولكن حالما أحبُ وما دمت أحبُ فلدي ألف سبب لأجد ما يعجبني في حبيبي: من جماله وسحره وفطنته وطرافته وجديته وكآبته ومن كل تلك الخلطة الكتيمة المرتبطة بجسده والتي تشكل شخصيته، وحتى من أصغر عيوبه الجسمية، كعدم تناظر ملامح وجهه، وطيشه ومزاجيته. إن ما أحبه فيه هو تركيب من صفاتٍ لا توجد على هذه الحالة إلا بالنسبة إليّ، ولا يدركها سواي، والتي حتى مَن يرغبُ فيه من الآخرين لا يستطيع أن يدركها ويعرف قيمتها مثلي. إن هذا الشخص موجود بهذا التركيب بالنسبة إليّ وحدي فقط، وأنا كذلك بالنسبة إليه. وحتى لو عرفتُ بدقةٍ متناهية تفاصيل هذا التركيب، لعجزت عن التعبير عن ذلك. وكلما حاولت أن أشرح له أو لآخرين، أجد أن الكلمات المناسبة تنقصني. إن ما نحبه، عندما نحب حصرياً شخصاً بعينه هو حبنا العميق غير القابل للشرح، ومعه في الوقت نفسه نفسانا.



إن منطق الحب مسألة معقدة. معظم الناس يريدون أن يُحِبّوا وأن يُحَبّوا، أي أن يحبوا شخصاً ما وأن يحبهم شخص ما، أما أن تريد أن تحب شخصاً محدداً، فإن الأمر لن يفلح (أو إنك ستفشل). فالحب يجب أن يأتي من نفسه، وعلينا أن نستسلم له. عندما تأتي الفرصة يولد الحب، والحب هو الذي يمنح المحبين الفرصة لأن يشكّلوا قصتهم الخاصة من مصادفات حيواتهم. ويمكن للإنسان أن يحب شخصاً ما طوال عمره دون أن يبادله حبيبُه الحب. والحب من طرف واحد يعيش كذلك من حاجته إلى تبادل الحب، حتى عندما يخشى المحبون الاستجابة لرغباتهم. والذين يجب أن يخشوا ذلك هم مَن لا يفهمون كيف يحبون أنفسهم ولا أن يسمحوا لهذا الحب بأن يغيرهم. أن تُحِبَ أمرٌ بسيط، أما أن تُحَبَّ وتستجيبَ لذلك بمحبة فهذا هو الفن، الذي مِن أدواته حيل السلطة التي يُهديها المحبون لبعضهم بعضاً عن بعضهم بعضاً. ولكن لا يجوز لهم أن يسيئوا استعمالها. ولكل حب في نهاية المطاف استراتيجياته الخاصة بالغزو وإدخال البهجة والمتعة وتقديم الهدايا، وبالخصام أيضاً والإرضاء والصلح. ولأسرار الحب حق أيضاً في شؤونه الداخلية. فالحب المستجاب يحتاج إلى تدابير الحفاظ عليه. وراحة نفس الحبيب هي على كل حال جزء من راحة نفسي كمحب. أن تحبّ شخصاً ما يعني في خوفك عليه أن تخاف على نفسك في الوقت نفسه:



ولهذا فشعورك بالضياع هو عدم وجودك مع إنسان تحس بأنك معه قد وجدت نفسك مجدداً.

إن المبالغة في الإحساس بالذات في الحب تجلب معها مخاطر جسيمة. فهناك من ناحية خطر الصدّ وخطر الغيرة المدمرة أو خطر تسللِ تسطيحِ الميل المتبادل. وهناك من ناحية أخرى خطر التبعية والاسترقاق والاستغلال الذي قد يتطور من حب حقيقي أو متوهم. فأحد طرفي العلاقة يسمح بأن يُحَبَّ على حساب الطرف الثاني، أو يقيدُ الطرفان أحدهما الآخر بالمتعة وبالقنوط، بحيث تنقلب وحدةُ تواجدهما إلى عشرةٍ قسرية. ويمكن لأحد الطرفين أو لكليهما أن يُدْمنا على حبهما، وكونهما أعزلين تجاه بعضهما يؤدي إلى استسلام أحدهما وبالتالي إلى فقدانه نفسِه كطرف. ثم إن الحب يصيب بالعمى، فلا يرى المحب عيوب الطرف الآخر ولا قيمة علاقته الشخصية به. ولكن غالباً ما يكون هذا العمى الوجه الآخر لحصريةٍ مبالغ فيها، تجعل الطرفين المهووسين ببعضهما أطرشين تجاه العالم، الذي ما زالا يؤمنان بمستقبلهما المشترك فيه. عندما لا يرى العاشقان سواهما وحسب فإنهما يتوقفان أيضاً عن رؤية نفسيهما، وعندما لا يراعيان سواهما وحسب فإنهما يتوقفان عن احترام نفسيهما، وعندما لا يشعران بالحرية إلا فيما بينهما تكون تبعيتهما لبعضهما قد اكتملت، ولم يعد الكره المتبادل بعيداً جداً.



مهما راهن العاشقان بنفسيهما على حبهما، يبقى معنى أن تحب شخصاً ما حباً جارفاً هو أن تحرص عليه وعلى نفسك في الوقت نفسه، ولهذا لا يجوز لأحد الطرفين أن يضيع في الوحدة مع الآخر الذي يهمه أمره أكثر من الجميع.

يمكن لعلاقات الحب أن تتحول بطرق كثيرة مختلفة إلى منبع لرذائل صغيرة أو كبيرة، قد تصل إلى العنف والقسوة. وهذا وحده يبيّن بوضوح أننا هنا لسنا في منطقة محايدة. صحيح أن أحوال العشق والحب في حد ذاتها ليست مؤشرات أخلاقية أو لا أخلاقية، لكنها تصبح كذلك من خلال سلوك الإنسان فيها وتجاهها. أن يُحِب الإنسان ويُحَب، وكيفية ذلك، وحتى مدى قدرة الإنسان على الحب، هي في الواقع مسائل حظ، ولكن سواء بمعنىً إيجابي أو سلبي، فإن قدرة الإنسان على الحب وأن يبقى قادراً عليه، هذه مسألة فضيلة وليس أي فضيلة. فهذه القدرة لا تفسح المجال لإمكاناتٍ خاصة للسعادة أو التعاسة فحسب، بل هي بمنزلة جذرٍ بالغ الأهمية للمشاركة في حياة الآخرين. فأن تحِبَّ يعني القدرة على أن تخالط الآخرين وأن تدعهم وشأنهم أيضاً. إضافة إلى ذلك تسهمُ حماقاتُ الحب الجنسي بين الأزواج في عملية التجاوز الداخلي في أي حب حقيقي. وحتى مَن أَحبَّ شخصاً معيناً عبر مدة طويلة من الزمن فإنه عاجلاً أم آجلاً سيحب فيه شخصاً آخر غير ذاك الذي أحبه في البداية.



73. حب الوالدين

إن حب الأمهات والآباء لأولادهم، يسوده أيضاً نوع من التسلط اللا إرادي. يقبَل الوالدان ولدهما - إرادياً - لأنه ببساطة ولدهما أو لأنهما يعتبرانه كذلك؛ وبهذا فإنهما - لا إرادياً - يحددان ويعرِّفان نفسيهما من خلال الوجود غير المحدد بعد لولدهما وتطوره. وحتى الأطفال الذين يخطط الوالدان لإنجابهم لا يمكن لهما اختيارهم. ليس هناك خيار؛ يمكن للإنسان أن يتمنى **طفلاً**، ولكن ليس هذا الطفل. وهذا بحد ذاته يغير طابع حبهما له، بغض النظر تماماً، عن أن الرغبة الجنسية لا علاقة لها بالأمر هنا نهائياً. والأطفال المخطط لإنجابهم سيتغيرون أيضاً وسيختلفون عن تصورات الوالدين اللذين تمنياهم وخططا لإنجابهم. وهذا تحديداً هو ما يتمنّاه الوالدان المحبان: إنهما يرغبان بحدوث شيء لا يمكن التنبؤ به في حياتهما اليومية. إنهما يرغبان في إغناء حياتهما بأفراح وهموم لا عهد لهما بها. وما أن يولد الأطفال ويصبحون جزءاً من الحياة الخاصة حتى يُحَبّون، لأنهم موجودون ببساطة كجزء من الحياة الخاصة. ومن كينونتهم المعتمدة على الحب والرعاية تنمو أسباب الحب.



«المرء هو ابن طفله، هذا هو السر كله»، يقول الشاعر الفرنسي إيف بونْفوا. «المرء هو ابن طفله» هذه وحدها جملة رائعة، مثلما أن وضوحها رائع. ابنك يأخذ بيدك ويقودك إلى عالم مسحور، ويعلمك على الرؤية والسماع والإحساس والكلام. لكن الجملة المضافة إلى جملة بونفوا الرئيسية تُعد ساحرة، بسبب غموضها الرائع. إنها لا تشي بفحوى السر الذي تزعم الكشف عنه. وتعبير «هذا هو السر كله» يوحي فحسب وكأن الكلمات السابقة قد قالت كل شيء. أما أن ليس ثمة ما يقال بعد، فيعني هنا، أن اللقاء بين الوالدين والأطفال ينطوي على أكثر بكثير. ففي لقاء العالمين المتحولين نتيجة له، يكمن السر الحقيقي، في الغموض المستعاد لما سيكون والذي ينشأ مجدداً دائماً كلما سحر طفلٌ راشداً إلى عالمه.

وعلى الرغم من ذلك فإن لحب الوالدين لأطفالهما خصوصية فريدة. فالوالدان يحبانهم إلى حد بعيد بغض النظر عن كيفية تطورهم. ويحبانهم رغم كل شيء، وكما هم عليه. يحبانهم مهما كانوا في مراحل معينة، مرهقين ومزعجين ومتمردين أو جاحدين، وهذا ليس فقط لأن الوالدين يعرفانهم من مراحلِ كونهم محبين ومستعدين للمساعدة، ولكن لتعرفهما خلال نموهم وتطورهم على مدى ما يحتاجون إليه من دعم حيناً وصدٍ حيناً آخر. كما يحب الوالدان أطفالهما لأن كل طفل



منهم وبطريقة لا مثيل لها يمثل أمامهما دراما حياة لا تنفصل عن حياتهما. صحيح أن هذا الحب في ظروف قاهرة تتعلق بأحد الطرفين أو بكليهما، قد يتعرض إلى قطيعة: عندما يشعر أحد الطرفين بأن الطرف الآخر يستغله أو يخونه. ولكن حتى في تلك الحالة، حين ينسحب الوالدان من علاقتهما بأولادهما، أو بالعكس، يبقى الطرفان مرتبطين ببعضهما عبر السؤال عما فعل هذا الطرف بحق الطرف الآخر كي يستحق منه هذه المعاملة.

وحب الأولاد لوالديهما لا يستند فحسب على اعترافهم بالجميل لإنجابهم، ولمرافقتهما ودعمهما لهم خلال عملية اكتشاف العالم، وعلى تشجيعهما لهم على محاولة ذلك بأنفسهم في المستقبل. لا يحب الأولاد والديهما بسبب ما وفراه لهم من خير وحب، ولكن انطلاقاً من رابطة أصيلة معهما. فمن خلال الألفة معهما يكتسب الأولاد أولى تجارب ألفتهم مع ذواتهم. فالوالدان جزء من ذواتهم حسبما يكتشف الأولاد أحياناً بذهول عندما يكبرون ويلاحظون كيف يعالج والداهم بوضوح متنام نقاط الضعف في شخصيتيهما، والتي يحاربها الأبناء باعتبارها نقاط ضعفهم. والداي ينتميان إليّ وأنا أنتمي إليهما، وتحديداً عندما لا أطيعهما. إن مَن لا يدرك ذلك، لن يدرك ذاته، ومن لا يعترف بذلك، سوف لن يلاحظ، متى سيأتي دوره أو دورها، لتقديم الرعاية للوالدين المسنين التي نالها منهما صغيراً، أي عندما يحين



الوقت ليصير الابن أباً أو أماً لوالديه ويتعرف إلى جانبهما على الشيخوخة والعجز والموت.

كما أن حب الإخوة لا يخضع تقييمه إلى أي ميزان أيضاً. لا يجب على الإنسان أن يحب إخوته بكل صفاتهم (أو بأي صفة فيه أحياناً) ليشعر بارتباطه به كأخ أو أخت. فمثلما هو الأمر بشأن الوالدين (وحتى في بعض علاقات الحب الجارف أحياناً) يمكن للمرء أن يحبهما، دون أن يحتمل الإقامة معهما لوقت طويل، وسبب ذلك يعود إلى الشعور بالانتماء إليهما. ومثلما يتنافس الوالدان غالباً على كسب حب أولادهما، كذلك يتنافس الأولاد، وليس نادراً، على الفوز بمحبة أحد الوالدين. ويزداد الوضع جمالاً عندما يلتم الشمل ويقيم الجميع معاً لفترات قصيرة بين الحين والآخر، آباء وأبناء وإخوة، في مراحل متقدمة من العمر، من دون حسد أو غيرة أو أي من مهاوي الحب الأخرى.

74. حب الذات

إذا كان هناك ما يجب على الوالدين تعليمه حتماً لأولادهما، فهو هبة حب الذات. فحب الذات/ النفس (ليس كل ما فيها



بالضرورة) يُسهل كثيراً من أمور الحياة على الأولاد وعلى الوالدين أيضاً. (التربية هي تقديم القدوة والحب، حسب بِستالوتسي؛ وهنا يتقارب الأمران من بعضهما أكثر من أي حالة أخرى). إن القادرين من ذواتهم على أن يشرعوا بأمر ما، يجدون العالم مفتوحاً أمامهم. والقادرون على احتمال أنفسهم يقدرون على احتمال الآخرين. والقادرون على قبول أنفسهم يمتلكون قوة رفضِ ما يتعارض مع إيمانهم.

إذا كان هناك ما يجب على الوالدين إبعاده حتماً عن أولادهما، فهو الأنانية المتصلبة. فالأنانيون يسهّلون على أنفسهم الأمر بأشياء كثيرة، لكنهم في واقع الأمر يصعِّبونه من حيث لا يدرون. إنهم غير قادرين على الشروع بأي أمر إلا مع أنفسهم ومع الذين يصادفونهم على دربهم الخاص. ويصعب احتمالهم لأنهم لا يرون في الآخرين إلا وسيلة لغاية في أنفسهم. كما أن غاياتهم ليست في نظرهم سوى وسائل لملاحقة هوسهم وطموحهم. وهم يتجنبون أن يُطلب منهم ضمَّ واقعهم إلى واقع الآخرين. «ابق قابلاً للتأثر وقاوم!» قال الشاعر الألماني بيتر رومْكورْف، لكنه لن يجد أي صدى لدى هؤلاء الذين سيبقون منغلقين على أنفسهم، في حين يظنون أنهم يغزون العالم.



75. النرجسية

هناك رذيلة أخرى تقع بالتحديد في الوسط تماماً بين فضيلة حب الذات ورذيلة الأنانية، وهي النرجسية. فالنرجسي يحب كل ما فيه من صفات، ولهذا فإنه لا يشعر بحاجة إلى أن يتجاوز نفسه، سواء خيراً أم شراً. إنه معجب بنفسه وحسب، ولهذا لا حافز لديه لمعرفة نفسه من خلال اللقاء بآخرين. وهو في كل ما يفعله وما لا يفعله ينظر في مرآة حقيقية أو متخيلة معتقداً بأنه يرى نفسه في ألق فرادته. إنه لا يعرف أن المرء الذي يمكث أمام المرآة لا يرى نفسه إطلاقاً، بل صورة عنها، تزداد تشوهاً كلما طالت مدة وقوع المرء في أسرها. وهو ينسى أن الجمال والأهمية صفتان مستعارتان فحسب، ولا تليقان بشخص أو قضية إنْ لم تصمدا في عيون الآخرين. لا يستطيع الاكتفاء بنفسه إلا فقط مَن لا يكتفي بنفسه. وحالما يكون الحال كذلك يمكن للنرجسية وللسذاجة أيضاً، ويحتمل لكلتيهما معاً، أن تتحولا إلى طاقة إنتاجية هائلة. ولكي لا يقصّر النرجسي عن حبه لذاته بعد أن تطهّر، فإنه ينجز أعمالاً أو يقدم على أفعال يعود مردودها على الآخرين أيضاً، وبهذا تبهتُ عتمةُ شخصيةِ صاحبها.



76. الاكتفاء الذاتي

الإنسان الوحيد هو ذاك الذي يشعر بأن الآخرين لا يحبونه ولا يقدّرونه حق قدره. والوحيد ينقصه الاتصال بأناس يشعر في حضورهم بقيمته وبقدرته على القيام بأفعال تستحق جهده. ولكن أن يكون الإنسان وحيداً لا يعني بالضرورة أن يكون غالباً أو دائماً لوحده. أحياناً يهرب الوحيدون إلى ما يشغلهم أو يسليهم مع آخرين، لكنهم سرعان ما يشعرون بوحدة أكبر. وحتى في إطار جماعة كبيرة، ضمن العائلة أو في إطار شراكة اجتماعية يمكن للمرء أن يبقى وحيداً بصورة مزعجة.

رغم ما تشكله الوحدة من عيبٍ مؤثر في وجود الإنسان، إلا أنها ليست رذيلة. لا شك في أن أسبابها تعود إلى تقصير ذاتي، والذنب فيها يقع على الذات كلياً أو جزئياً، إلا أن هذا لا يجعل منها أكثر من نتيجة لعيوب في الشخصية، لكنها في ذاتها ليست نقيصة. إن أرضية هذا الخطْب، إذا بلغها الإنسان، فستشكل منطقة محايدة أخلاقياً. أما في حال العزلة المختارة ذاتياً - أي القدرة على البقاء وحيداً - فالأمر مختلف، لأن هذه تُعد هبة يمكن للإنسان أن يرعاها لخيره. إنّ مَن يمتلك القدرة على الانعزال مع ميل معين إلى ذلك، لا يعاني من عيب، بل إنه يدبّر أمره سواء اشتغل أو استراح. والمكتفي بذاته يختار العزلة، رغم



إمكانية اتخاذه خياراً آخر. ويفضل لفترات محددة التفرغ لشؤونه الخاصة بدلاً من صحبة الآخرين. وطالما بقيت هذه الصحبة ترحب بوجوده، تبقى الوحدة غريبة عنه.

77. الأُنس

إن الذين يتصفون بالأُنس ولطف المعشر لا يفهمون كيف يمكن للإنسان أن يشعر بالوحدة. إنهم يخاطبون الآخرين بلا كلفة وببساطة، وهم على درجة من اللطف بحيث لا يصدهم الآخرون. ويعرفون على صعيد التعامل الاجتماعي كيف يربطون بمهارة فائقة بين الالتزام بالواجب والتنصل منه. إنهم يتحركون في أوساط الآخرين مثل السمك في الماء. ولكن ما أن يصبحوا على الشاطئ الجاف حتى يتجلى انتماؤهم إلى فئة اليائسين المعتمدين في بقائهم أحياءً على إدمان الانشغال الدائم عن ذواتهم.



78. الصداقة

«ماذا؟ ألا ترغب في أن تصبح طاغية؟» يسأل پاولُس سقراطَ في حوارية أفلاطون «غورغياس» وهو ممتلئ دهشةً. فأن تكون شخصاً يستطيع أن يفعل ما يشاء دون أن يعيقه أحد، وأن يُشبِع حاجاته ويجيز لنفسه كل شيء - الكل يريد أن يكون هذا الشخص. لا، أجابه سقراط: لا يمكن لإنسان جادٍ أن يرغب حقاً في أن يكون مكان هذا الشخص. لأن الطاغية يعيش حياة شقية تعسة. إذ عليه ألا يثق بأحد، ما دام منصبه يعتمد على ممارسة تعسفية للسلطة. ولا يمكنه أن يعتمد حتى على نفسه لأنه ينصاع دائماً لنزوات شهواته. لكن أصعب ما في الأمر هو أن الطاغية لا يستطيع أن يكون صديق أحد. «هذا الإنسان ليس قادراً على أن يصادق إنساناً آخر ولا ربّه؛ لأنه لا يمكنه الانضمام إلى جماعة، وحيثما لا توجد جماعة لا يمكن أن توجد صداقة».

إن كفاءة الإنسان للصداقة هي أحد المفاتيح لحياة ناجحة ومنصفة. صحيح أن هذا لا يظهر في علاقات الصداقة ولا يرتبط بعدد أصدقاء الإنسان، ولكن من دون أفقٍ أو بُعدِ الصداقة يبقى الباب موصداً في وجه الإنسان. من دون الصداقة لا مجال أمام الإنسان إلى سبلٍ يتغلغل من خلالها الخير الخاص وخير الآخر بشكل متبادل. فالأصدقاء يتقاسمون حياتهم في ظل



الميل المشترك والثقة المتبادلة. وهذه هي الغاية من أية صداقة: أن أكون بصحبة هذا الشخص وعلى علاقة تبادلية معه، لأني أميل إليه وأحبه وأعتقد أنه قادر على إغناء شخصيتي.

قد تتشكل إحدى مراحل الصداقة من رغبة جسدية أحادية أو متبادلة وتحققها بمتعة. إلا أن هذا يبقى في حدود المرحلة العابرة. وإن حصل ذلك فإن اندفاعات الموج الجارف لا تلعب هنا إلا دوراً هامشياً. ومع ذلك فإن كل صداقة تنطوي على عنصر جنسي، وهذا بغض النظر عن جنس الصديقين وميولهما الجنسية. فالأصدقاء يعجبون ببعضهم بعضاً، وهذا الإعجاب لا يخص هذه أو تلك الصفة في الصديق، والتي تتوفر في أناس آخرين، بل هو إعجاب **بطبيعة** هذا الصديق، أي بفرادة تركيب فضائله إضافة إلى رذائله المغفورة، وكذلك **بتوقيت** إظهاره إياها. إن طبيعة الصديق هذه لا تنفصل عن تبدّيه أمامنا جسمياً. كما أن سبب شعورنا بالارتياح في حضوره يعود إلى استلطافنا شكله الجسمي. لا يكفي تحقق الانسجام بين الطرفين كيميائياً فقط، بل جسدياً أيضاً. لا لاعتبارنا إياه جميلاً نصادقه، بل لأنه صديقنا نجده بطريقته الخاصة جميلاً، مهما كان حكم الآخرين على مظهره.

تعد الصداقة انتقائية، كما الحب الجنسي. فبسبب الاهتمام الخاص والرعاية التي يبديها الطرفان لبعضهما بعضاً، لا يمكن



للإنسان أن يصادق جدياً سوى قلة من الناس. ولكن بخلاف أشكال كثيرة للحب الجنسي، لا تشكل الصداقة علاقة حصرية بالطرفين. وحتى عندما يتصادق ثلاثة (أو أكثر قليلاً) فيما بينهم فإن هذه الصداقة تعيش من العلاقات الخاصة التي تربط أفراد المجموعة ببعضهم. وفي هذه الحالة يعيش الإنسان في صداقة مع بعض أصدقاء أصدقائه، دون أن يصير أصدقاءُ أصدقائي بالضرورة أصدقائي، فالصداقة ليست علاقة متعدّية. يمكن للإنسان، بل يُفترض به، أن يكون لديه أصدقاء مختلفون لا يريدون التعارف فيما بينهم أو لا يحتملون بعضهم البعض إطلاقاً. إن اختلاف الأصدقاء بوسعه منحَ كثافة أكبر لجوانب متعددة من الذات. وأن يكون لديك أصدقاء من الجنسين يُعد دلالة على توفر الاستعداد للصداقة، ودلالة في الوقت نفسه على أصدقاء حقيقيين منفتحين كفاية لتقدير استعداد أصدقائهم لعقد صداقات مع آخرين/ أخريات.

ثمة اختلاف آخر عن الحب الجنسي يكمن في التبادلية الخاصة بالصداقة. «إن إرادة الخير المتبادل تسمى صداقة»، حسب أرسطو. صحيح أن الحب الجنسي أيضاً ذو منحى تبادلي، إلا أن استمرارية هذا الحب وكثافته لا ترتبطان بتحقق التبادلية. إذ يمكن للمرء أن يحب شخصاً ما سراً، كما يمكن لحبٍ مصرحٍ به أن يبقى دون استجابة. أما الصداقة مع شخص ما فيمكن



للمرء أن يخفيها عن آخرين ولكن ليس عن الصديق نفسه. لا يمكننا أن نتصادق إلا عندما نعتبر أنفسنا أصدقاء. وعندما نفعل ذلك فإننا ننظر واحدنا إلى الآخر كشركاء متساوين في الحقوق والقيمة. إننا نقدّر بعضنا بعضاً ونقدّر أنفسنا من خلال التقدير المتبادل فيما بيننا.

ويقول أرسطو عن الصديق أيضاً بأن «المرء يتعامل معه مثلما يتعامل مع نفسه، لأن الصديق هو ذاتي الأخرى». وبالتقائي معه ألتقي بنفسي، وأكتشف في خصوصياته خصوصياتي. وفي إرادتي الخير له أراعي خير نفسي. وحسب أفلاطون وأرسطو تكمن فضيلة الصداقة في المقام الأول في كسب علاقة متحررة مع ذاتي من خلال التبادل غير المتكلف مع آخرين. إن الإنسان المؤهل للصداقة هو القادر فحسب على «أن يصادق نفسه»، والإنسان الكفؤ لصداقة شخص ما، بوسعه أن يتصرف تجاه أيٍ كان بصراحة وأمانة. وبالتالي فإن درجة عالية من أخلاقية الإنسان ترتبط بقدرته على الصداقة.

إن الأصدقاء يصدّقون بعضهم ويؤمنون ببعضهم بعضاً، كما يؤمنون بقيمة صداقتهم. وكمثل أي إيمان آخر فإن هذا الإيمان أيضاً معرض لمخاطر داخلية كالسذاجة والتعصب الأعمى. فالأصدقاء المزيفون يجعلون الإنسان يؤمن بإمكانية الاعتماد عليهم. والصداقة المزيفة تقود إلى اللامبالاة تجاه أمور كثيرة،



ثم تجاه كل شيء خارج مجال النظر. ومثلها مثل الحب الجنسي وحب الوالدين تبقى الصداقة فضيلة معرضة للأخطار. فهي تؤدي إلى روابط يحتمل لمن عقدوها أن يعرضوها للخطر، كما هو الحال عندما يراهن الإنسان على لعبة حياته، لا بمبلغ محددٍ مثلاً، وإنما بنفسه.

79. الغيرية

تقول وصية الحب المسيحية: «أَحب غيركَ كما تحب نفسك!» إذا فُهمت الوصية حرفياً فلا يمكن تحقيقها، إذ لا يمكن للإنسان أن يحب غيره «كما يحب نفسه»، فليس هناك من يألف الآخر كما يألف نفسه؛ وبناء على ذلك لا يمكن للإنسان أن يشكك بأحد أو يتنازع معه أو يتساءل حوله كما في علاقته مع نفسه. وبالمعنى الفعلي لا يمكن للإنسان أن «يحب» سوى عدد قليل من الآخرين. والأخرون الأقرب إلينا، حرفياً، هم أقرب لأننا نحبهم بطريقة أو بأخرى. وهذا النوع من الحب تحديداً لا يمكن المطالبة به، لا تجاه شخص ولا مجموعة ولا الجميع. مهما كثرت التوقعات والواجبات والمطالب أيضاً، التي يمكن أن تتولد من الحب الجنسي وحب الوالدين والصداقة، فهي تصدر



هنا عن الميول التي لا مسوغ لها نحو آخرين معينين.

ولكن ليس هذا هو المعنى الذي تقصده تلك الوصية. ليس المقصود هو الحب الشخصي بأشكاله العاطفية والصداقية والقرابية، وإنما حسن نيّة أساسي وتقبلٌ للآخرين، بحيث يُنظَر إليهم جميعاً بصفتهم بشراً، بغض النظر عن درجة الخير الذي يُبدونه تجاهنا. بهذا المعنى المجازي يجدر بنا أن نعامل الجميع بصفتهم «الغير»، مهما كان بعدهم عنا. «بناء على ذلك يبدو لي هذا تعريفاً للفضيلة موجزاً وواضحاً»، كتب أوغستينوس عن دولة الرب قائلاً: «إنها نظام المحبة».

إن هذا المفهوم للحب لا يعني علاقةً شخصية مع آخرين، حصريةً إلى هذا الحد أو ذاك، وإنما احتراماً غير شخصي لوجودهم كأشخاص، احتراماً مشوباً بالعلاقة الشخصية بهم. لكن هذه الرأفة تتطلب تعاطفاً مع خصوصية الآخرين ومعالجة حالتهم. فالمطلوب هو احترام جميع البشر والاهتمام بسلامتهم جسدياً ومعنوياً، ومساعدتهم كيفما تعرضوا للخطر. إن هذه النزعة الكونية في صلب وصية الحب المسيحية ليست مرتبطة بأي تأويل مذهبي. وهي تستمد قوتها المعيارية من الإدراك المحايد، في مواجهة المواقف الدينية واللا دينية، بأن للآخرين الحق في حياة كريمة مثلي أنا. ومهما استُنْهِض جميع الأفراد لخدمة هذه القضية، بتقديم العون للبشر الآخرين، فإنهم كأفراد



مكلفون بأكثر من طاقتهم. ولهذا السبب فإن توصية الاحترام الكوني تنطوي في جوهرها على مطلب سياسي، بالعمل جماعياً في سبيل نظام اجتماعي يرتب العلاقات بين المجتمعات، بحيث يحفظ لجميع البشر الحق في حياة تنسجم مع تصوراتهم. وهذا يشمل المطالبة بتعديل تصوراتنا الخاصة عن حياة جيدة وتحديد طموحاتنا الخاصة بشأنها، بحيث يتبقى للآخرين أيضاً متسع لحياة جيدة.

رغم ذلك، فإن لأحد جذور حسن النية المعمّم هذا، تربة في منطق الحب الشخصي بمعناه الضيق، بل والأكثر ضيقاً. فكل حب عاطفي، هناك، حيث يبقى متماسكاً، أو لا ينقلب بمرور الوقت إلى لا مبالاة أو حقد، يخلقُ مناطقَ من عدم الاكتراث، يترك فيها أحد الطرفين الآخر كما هو عليه، فينشأ فيهما شكلٌ مختلف من الاكتراث: إعجابٌ رزين بتبدّي الآخر في فضاء الحياة الخاصة. وفي هذه المسافة عن العاطفة التي هي في الوقت نفسه إحجام في العاطفة، يتوضح أن المحبوب هو في الوقت نفسه شخص آخر غير الذي أحبه: شخص يمكنني إدراكه بيقظة خالية من العاطفة. إن حسن النية غير القلق هذا، وغير المشوه بحب أو كره، هو الذي يهيئ الأرضية للأخلاق. مهما كان بوسع الحب العاطفي أن يوصل أولئك المصابين به إلى حالات من العمى والجنون والضعف والخور، فإنه يقودهم



أيضاً أثناء فترات من المساهمة في أمور الحياة بعيداً عن الرقابة. عندما يأخذ الحب والكره استراحة ينمو اهتمامٌ بالناس، لأنهم ببساطة أناس يحبون ويكرهون، ولكونهم قادرين على ذلك مثلنا، ولهذا يمكننا قبولهم كما هم عليه. فمن التوقف عن الحب تتولد قابلية احترام تجاه كثيرين، لا على التعيين. وحتى الحق يتولد من الحيادية في الحب، لكنه يستقل بنفسه عن تقلبات الحب، أو يحاول ذلك، ليضمن لتقلباته حق الوجود.

80. الحرية

الإنسان الحر هو الذي يعيش إجمالاً حسبما يريد، انطلاقاً من دافع شخصي ووفق تفكيره وتدبيره. وإجمالاً: سيكون عليه أن يقبل كثيراً من الأمور ويرضى ببعض الأمور، كما هي عليه. وانطلاقاً من دافع شخصي: سيتبع من عواطفه في المقام الأول تلك التي تهمه بالدرجة الأولى، مع جميع الارتباطات الناتجة عنها. وفق تفكيره وتدبيره: سيعمل على تشكيل دوافعه وفق تفكيره، وتفكيره وفق دوافعه، بحيث تكون قراراته هو مسؤولة عن تدبير شؤون حياته، سواء نجحت أم فشلت. الإنسان الحر هو الذي يقيّد نفسه ويسمح للآخرين بتقييده بالطريقة الصحيحة.



غالباً ما يكون ضرورياً رمي القيود التي كبَّل الإنسان بها نفسه أو كبَّله بها المجتمع. فأن يكون الإنسان حراً يعني تحرّره من تقييدات داخلية وخارجية لا تترك له مجالاً للخيار في المواقف الحاسمة. لكن أن تكون حراً يعني أيضاً: حراً لأهداف ومشاريع محددة وللمخاطر غير المحددة التي ستنتج عنها. وأن تحدد نفسك - ما أمكن - بما ترغب في أن تُحدَّد به، دون معرفة يقينية بكيفية تجلي هذا التحديد: هكذا يكسب الإنسان حرية. الإنسان الحر هو الذي يقدر على ربط نفسه وعلى التحالف مع لا يقينية وجوده.

الطاغية وحده هو الذي يظن أن بمقدوره رمي جميع القيود والتحكم عبر ذلك بوضعه الخاص. لكن الغباء في الأمر هو أنه يحتاج لتحقيق ذلك لأن يقيّد جميع الآخرين بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وهذا يستلزم تشكيل جهاز يصير الطاغية منذئذ أسيره. وبهذا المعنى لن يريد أحدٌ أن يسميه رجلاً يعرف كيف يطبق العدل بحريته. لكنه هو أيضاً يتصرف انطلاقاً من دافعه وتفكيره وتدبيره، كما أنه حر في سلوكه. لكنه لن ينتبه إلى افتقاره إلى أجمل ثمار الحرية إلا بعد فوات الأوان بكثير. كما أنه لن ينتبه إلى ذنوبه في سلب حيوات وحريات الآخرين، هذا إذا انتبه، إلا بعد وصول حبل المشنقة إلى رقبته. صحيح أن إساءة استخدام الحرية ليس استخداماً كأي استخدام آخر، لكنه استخدام في



أية حال. والطاغية يمنح نفسه حرية التصرف على حسابه الخاص فقط. وكون حساباته لن تتحقق لن يغير من الأمر شيئاً، ما دامت هي حساباته التي يريد تسديدها. إن بمقدوره أن يفعل شيئاً بهذا الشأن. وكان بمقدوره أن يتصرف بشكل مغاير فيما لو أصغى إلى دوافع أخرى من دوافعه، وإلى أصوات مَن سامهم العذاب. لو لم يكن في مقدوره التصرف على نحو آخر، لما جاز لأحد أن يصف سلوكه بالسوء، ولما جاز لأحد أن يحمِّله المسؤولية. فحتى مواهب الرذيلة تشبه الكثير من مواهب الحرية.

81. العناد

إننا نبرهن في بعض الأحيان على حريتنا في ثورة لا مسوغ لها، ولكن لنبرهن فقط على حريتنا. مهما كان توجه هذه الثورة، فهي تتوجه دائماً ضد ما كان ينبغي على الإنسان أن يفعله على نحو معقول، وفي الواقع تحديداً لأنه كان ينبغي عليه. لذلك لا يتخلى المعاند عن عناده حتى في مواجهة الأسباب الصحيحة؛ فهو يريد لإرادته أن تسري، بغض النظر عما يحبذها أو يعارضها، تماماً مثل فترات عناد صغار الأطفال، التي تعد



تمريناً مثيراً لأعصاب الوالدين على أن يبديا مقاومة، تحديداً حين يشعران بأنه لا جدوى من أية مقاومة. وحتى الكبار يتصرفون بين الحين والآخر مثل عُتاةِ المعاندين عندما يؤخذ منهم أو لا يُعطَون ما يريدون، رغم أنه لا حق لهم فيه إطلاقاً، لكنهم يريدونه. فيخوضون معركة ضد طواحين الهواء، لا عن جهل، بل عن معرفة ونتيجةً لذلك تحديداً. فحال الدنيا لا يعجبهم ولا يناسبهم، وعلى الدنيا أن تعرف ذلك. عندما تنتهي نوبة العناد تنقلب حرية الرفض الصرف إلى توجهٍ نحو أهداف يمكن القبول بها إلى حد ما. لكن النوبة لا تنتهي عند جميع المعاندين، بل هي لدى بعضهم محض بدايةِ عجزٍ وسقم تتمظهر كحالة شفاء. فيتحول العناد إلى تعنت يظنُّ في نفسه قوةَ إرادة. وليس من الخطأ أبداً في فترة مناطحة الدنيا إبداء الثقة بالدوافع الطفولية. ولكن على المرء أثناء ذلك تحويل الاستياء الشخصي والرفض إلى نوع من القبول، قادر على احتمال الجنون المطلق للعلاقات المقلوبة. فمن دون هذا التحويل لفترات عنادنا، لن يكون بوسعنا معاندة أحد ما أو شيء ما.



82. القدرية

يحق لنا النظر إلى الإنسان الحر حقاً باعتباره قدرياً. إنه لا يعلي من شأن قُدراته الخاصة، وبالتالي هو واقعي. ولا يؤثر في المسألة شيئاً ما إذا كان يؤمن بالقدر أو بقدرةٍ عُلْوية أخرى. إنه على وضوح من أننا لا نمسك حياتنا بأيدينا حتى بأعلى درجات الحيطة، لأنه يعرف أن وضع الخطط والتحسبات أمر جيد وجميل، لكنها ليست كل شيء، بحيث لا تتحقق أخيراً إن لم تنضج وتختمر. إنه يعرف تناقض جميع أشكال النجاح الوجودي: فمن يريد أن يعيش على هذا النحو، حسبما يرغب، لا يجوز له أن يريد العيش حسبما تصوره في نفسه. إن النجاح الحقيقي وتحقق الرغبات حقيقة لا يمكن أن يحدثا إلا كمفاجأة: عندما يتم ما لم يكن متوقعاً أو عندما يحدث لشخص ما أمر لم يكن منتظراً إطلاقاً ومقبولاً في الوقت نفسه، لأن الجهود الطيبة المبذولة يجب أن تتكلل بالنجاح. ونفس القدري مهيَّأة لذلك، فلقد بذل الجهد ليقطف ثمرته.

لكن القدري ليس كائناً غبياً ولا مسلوب الإرادة ولا ساذجاً بأي حال من الأحوال. إذا كان يعطي لكي يأخذ، فهذا لا يعني أنه مستعد للقبول بأي شيء؛ فهو على تسامحه قد يكون نافد الصبر جداً، وشعاره هو: اقْبَلِ الأشياء كما تأتي ولكن في



حدود الممكن. إنه قنّاص فرص، وتوقعاته تولد من قدرته على الانتظار. وهو قادر على الاستكانة لما لا يُرتضى به، وعلى ترتيب وتدبير ما لن ينضُج من نفسه. إنه لا يؤمن بالظروف القائمة كما هي عليه، بل بالاحتمالات التي ستتولد منها. إنه يحب السباحة بعكس التيار، ومع ذلك فالمبالغة في التفاؤل غريبة عنه مثل المبالغة في التشاؤم. إنه واقعي أصيل: مقامر يحافظ على هدوء أعصابه، لأنه يعرف أن ثمة مخارجَ غير متوقعة حتى في أشد الطرق وحْلاً، وهذا هو مصدر اتزانه.

إلا أن هذا الاتزان فضيلة مضلِّلة. إنها تهدد بتحويل الطاقة كلها إلى خمول وتحويل توَقُّعه كله إلى مجرد انتظار. وهناك بعض القدريين أو الجبريين الذين ما عاد يمكن إغواؤهم بأي شيء يُبعدهم عن شاشة التلفزيون، نتيجة امتثالهم للإيمان بالقدر، فهم يعتبرون الاستسلام عملاً بدوامٍ كامل. وبالتالي فإن حكمتهم تنحصر في عدم الرضوخ لمزاجيات الإرادة الذاتية. إن من يعتقد نتيجة رضوخه لكل شيء بهذه الطريقة، أنه مترفع عن كل شيء، فإنه لم يفهم شيئاً. لم يفهم أن الأخذ كهدف يستحق بذل العطاء، وأن العطاء ضروري للتمكن من الشعور بأن الأخذ يستحق ذاك العطاء. وكل ما عدا ذلك يقود إلى الخمول. إن مباهج الاستكانة تتولد من مباهج الفاعلية، إلا أنها فاعلية تنطوي على استعداد لصرف الانتباه عن خطة الحياة الخاصة،



لما فيه خير الذات. إن القدري الحق لا يراهن على نمرته دفعة واحدة. ويجوز تصوره باعتباره إنساناً سعيداً.

83. التطرف

هناك متطرفون يعتبرون أنفسهم قدريين صالحين، لمجرد شعورهم بإيمانهم الصارم تجاه إحدى الأفكار الدوغمائية. إنهم أكثر قدرة من غيرهم على أن يتحمسوا للتبشير برسالة ما، ويبقون على تبعيتهم لها حتى بعد تكشف كثيرٍ من أخطائها ومفاسدها. كما أنهم لا يعرفون التأمل في الأمر وتزعزع العقيدة. لكنهم حالما يحسمون أمرهم ينقلب صمودهم إلى رذيلة حقيقية. إذ تتبدى حماستهم كشكل من أشكال الأنانية، الجماعية غالباً والمنظمة جماعياً في بعض الأحيان. ففي إيمانهم المتصلب بقضيةٍ ما تجدهم مستعدين لمحاربة الشيطان نفسه في سبيل أمرٍ راقهم مصادفةً. إن ما يفتنهم يجب أن يفتن الجميع، لمجرد أنه قد فتنهم. ويعتبرون اتجاههم الخاص الاتجاه الوحيد. إنهم لا يسألون ولا يتساءلون عن الأفضل والأنسب، لأنهم لا يدركون سوى الأفضل من منظورهم. وهم يرفعون مصلحتهم الخاصة فوق مصالح الجميع. إن المتطرفين الغيريين هم أنانيون



في فروة خروف: إنهم يريدون أن يسعدوا جيرانهم والبشرية قاطبة بصيغتهم هم عن السعادة. والتطرف يُعد عناداً متصلباً في نوعه أكثر من رذائل كثيرة أخرى، يهدر فيه إصرار مضلَّل. إن المتطرف يراهن على نمرته مرة واحدة، فيضيِّع بذلك الحزم اليقظ، الذي يبقى قابلاً للجدل عن طريق محاججة التفكير الخاص والغريب.

84. الحظ

قال نابليون مرة: «الحظ هو إحدى صفات الشخصية». إن صفاتٍ مثل الشجاعة والحزم والتبصر والتحمل وحضور البديهة يمكن أن تشكل فارقاً حاسماً في معظم ألعاب الاستراتيجيا البشرية. والمصادفة المناسبة ليست دائماً مسألة مرتبطة بالمصادفة وحدها. ولكن مهما تمكن الإنسان من التدخل في الأمر، تبقى الكلمة النهائية: لا بد أن يكون الإنسان محظوظاً.

وهذا يصح بشأن الحظ بالمعنى الوجودي، والسبب هو عدم إمكانية فصلِه مطلقاً عن المصادفة السعيدة. مهما اشتغل الإنسان في سبيل ذلك، فإنه لن يتمكن من معالجة هذا الحظ. «فالإنسان لا يصنع حظه بيده». لا بد من إتمام مراحل من حياة متحققة.



وهذا يتجلى في المقام الأول، عندما يستعيدُ أشخاص إحدى مراحل حياتهم ويقيمّونها باعتبارها متحققة: وما يشكل حظهم في ذلك يتبدى كخليطٍ عجيب من العطاء والأخذ. ثمةَ ظروف ملائمة، وجهود خاصة، ومحض مصادفات، وخطوات جريئة خاصة، وتشجيع ودعم من أشخاص آخرين، والإقلاع عن عادات شخصية، هذا كله أسهم في إنجاح حياتهم. كان يحتمل لأمور كثيرة أن تجنح جانباً. إن النجاح الوجودي هو نجاح على حافة الإخفاق، والإخفاق الوجودي هو غالباً إخفاق في النجاح. ولأن الأمر كذلك، فعلى الإنسان محاولة اتخاذ موقف تجاه حياته، بحيث يبقى قادراً على إدراك حظه والإمساك به عندما يعترض سبيله.

ولكسب مثل هذا الموقف، يُنْصحُ الإنسان بأن يلتقي بحظه في منتصف الطريق. وأنجع وسيلة لذلك، إذا ما سمحت الظروف الخارجية، هي أن يتابع الإنسان فعالياتٍ، يشعر بأنها في ذاتها تستحق المتابعة والبحث. وهي حقاً كذلك، إذا كان بمستطاعها أن تقدم لنا ما لا يكون وسيلةً لأمر آخر. ومثل هذه الحالات الحياتية تكون ذات مغزى وتستأهل السعي إليها، عندما تعود بالنفع على الآخرين أيضاً وليس عليّ وحدي. إن ما له قيمة بالنسبة إليّ وحدي، لا قيمة له إطلاقاً. وكون الحالة أو المسألة تتصف بقيمة استخدامية يعني أن فائدتها لا تنحصر



بفرد واحد بل تعود بالنفع على عدد كبير وغير محدد. ومثل هذه «القيم» الموسومة بـ (فُرصِ الوجود)، والتي يمكن للناس أن يملؤوا وقتهم بها، متوفرة بصورة لا تحصى. لكنها ليست كلها ملائمة للجميع أو مثيرة لاهتمام الجميع. وأيُ الفعاليات في حياتي أكثر إشباعاً للرغبات ومدعاة للرضا في المقام الأول: إن تقرير ذلك يتعلق بي وحدي، مهما كانت نصائح الآخرين مُعيْنة. إن المهم هنا بالدرجة الأولى هو أن لا تكون هذه الفعالية أو تلك هي ما أبحث فيه عن الإشباع حصراً. إن اتباع نظام حميةٍ أحادي الجانب، فيما يخص مسائل الحظ، يتعارض مع الطبيعة. ولكن ما هي أنماط السلوك الأنسب على نحو خاص لتشكيل حياتي؟ إنها تلك التي تمنحُ الحياةَ شكلاً يجعلها قابلة لاستقبال حظٍ متزايد على نحو يليق به. وما هي هذه؟ الجواب البسيط: إنها تلك التي تشجعنا الفضائل الإنسانية عليها، وتحاول الرذائل البشرية أن تفسد متعتنا بها.

بهذا المنظور يكون ما فيه الخير للذات مسألةً مرتبطة دائماً بالشخصية أيضاً، وهذا يتوضح بمثالِ أشخاصٍ أصابهم قسط كبير من النجاح في حياتهم، إلا أنهم لم يتحملوا ذلك فتعجرفوا وتكبروا وأصيبوا بالخيلاء أو بشكل آخر من أشكال جنون العظمة. لقد قال أرسطو: «من دون فضيلة يصعب حملُ خيراتِ الحظ بأسلوب مناسب». أما الكاتب الفرنسي پول نيزان فقد



صاغها بحدة في قوله: «ما كل انحدارٍ يتجه نحو الأسفل».
والحظ أيضاً، الذي لا حول للإنسان في أمره أو قليلاً فحسب، إنما يحتاج إلى جهد ذاتي. على الإنسان أن يعرف كيف يتقبله، وأحياناً كيف يتحمله. وهذا هو الوجه الآخر من شغل الإنسان على نفسه، والذي يحاول من خلاله إدامة قابليته لتلقي هبات الحياة. فأن يعيش الإنسان وكأنه ينتظر الحظَ بترحاب والحظُ ينتظره بترحاب هي الصيغة الأساسية للنجاح الوجودي.

85. الشجاعة

يمكن للشجاعة أن تثبت وجودها على نحو واضح في الصراع الجسدي أو النزاعات الاجتماعية، وتُمتدح عندها بصفتها «بسالة» أو «شجاعة أدبية». في كلا الحالين لا يخص المديح غالباً القوة الجسدية المتميزة لشخص ما وحدها، وإنما في الوقت نفسه الهدف الذي سُخرت له. إلا أن هذا الربط ليس ضرورياً بالمطلق. فالشجاعة فضيلة محايدة أخلاقياً بصورة محيِّرة. الشجعان هم الأشخاص المستعدون في ظروف معينة للمغامرة بمصلحتهم أو تعريضها للخطر، وهم يفعلون ذلك في سبيل قضية، أو لأجل خيرٍ ما يستدعي هذه المخاطرة



ويستحقها. وفي سبيل تحقيق أهدافهم عليهم مواجهة مقاومات هائلة. إن نوعية شجاعتهم تصمد إلى حد كبير بمعزل عن نوعية الأهداف التي يتابعونها. ويمكن للأنانيين والغيريين، وللنبلاء والوضيعين، وللأخيار والخبثاء أن يكونوا شجعاناً بالدرجة نفسها. وما داموا كذلك فإنهم يختلفون إيجابياً عن أولئك الذين يبتلعهم الغبار أو يختفون حالما يلوح خطر في الأفق. بالمقارنة مع جبن خوَّافٍ متستر، تعد جرأة عميلٍ سري ناشطٍ لصالح العدو، خصلة إنسانية تستحق الإعجاب. وبالمقارنة مع خَوَر أولئك القانطين الأبديين يجوز لتهورِ مصرفيٍ مفلسٍ أن يستدعي احترامنا. وإنه لأمر جيد أن يمتلك الإنسان الشجاعة وأن يبديها، حتى عندما لا يكمن خيّر ما وراء ما تُمارس الشجاعةُ من أجله.

إن الغرور والمجازفة والتهور صفات غريبة عن الشجعان الحقيقيين، تماماً مثل التقلب والخوف والطيش، لكنهم يقدّرون الحيطة والحذر حق قدرهما، ولذلك ليس همهم المتعة الناجمة عن خوض المخاطر، بل تحقيق القضية التي نذروا أنفسهم لها. ولهذا السبب يغضّون الطرف أحياناً عن تهمة الجبن، كالفارين من خدمة نظام حكم استبدادي. والشجاعة في تحمل عواقب أفعالهم أهم بالنسبة إليهم من التصفيق مهما كان مصدره. وإنه لمن دلائل الشجاعة الحقة أن لا يتباهى الشجاع بأفعاله.



ولطالما أضاءت السينما هذا الجانب، ففي فيلم **Key Largo** بإخراج جون هيوستُن يعدُل المحارب القديم فرانك مَكلاود الذي يؤدي دوره همفري بوغارت عن تأكيد قوته في مواجهة زعيم المافيا جوني روكّو، ما يؤدي لاحقاً إلى انتصاره عليه وعلى أتباعه في المعركة. ثم إن شخصيات الأبطال الذين مثل بوغارت أدوارهم في أفلام كثيرة، عندما ينحازون في الختام إلى الجانب الخير، تكون مواقفهم هذه ملتبسة، لأن قراراتهم كان يُحتمل أن تنحاز إلى الجانب الآخر، لولا النساء الجميلات والمعرضات للخطر، واللواتي يمكن لشخصيةٍ فقدت أوهامها أن تُقدِم من أجلهن على فعل فروسي.

مهما كان الجانب الذي يقفون معه فإن حتى الأكثر شجاعة لا يخلو من شيء من الخوف. في فيلم **Ronin** بإخراج جون فرانكِنهايمر يسأل أحد أفراد دورية الشرطة العميل سام (روبرت دي نيرو) باستخفاف وقبل مداهمة خطيرة: «أخائف أنت على جلدك؟» فيجيبه سام: «نعم، فهو يغطّيني من جميع الجهات». فبالنسبة إلى رجل الأفعال تحديداً يشبه الخوف المسموح به والمصرح به نوعاً من السترة الواقية التي تردعه عن التسرع والغرور. إن من يريد أن يتصرف بلا خوف، يجب أن يعرف الخوف. ومن يريد أن يتحكم بخوفه، يجب أن يكون خائفاً. إن أولئك الخالين من الخوف، حيثما وقفوا على منصات الحياة، لا



يحتاجون إلى شجاعة. ولكن الأفضل في معظم المواقف الحياتية تفعيل جهاز الإنذار المبكر ورفع جاهزية الشجاعة الذاتية.

86. التهكم

المتهكِّمون هم الذين يمتلكون جرأة شديدة على قول الحق. إنهم لا يأبهون بالأعراف السياسية والأخلاقية أو حتى الجمالية، ولا يؤمنون بالقيم التي تعظ بها المنابر وشاشات الإعلام. إنهم عقول متحررة لا تسمح بأن يُملى عليها ما يجب أن يقال الآن، ولا أن يساومها أحد بشأن ما تحب وما تكره. إنهم يرتابون بمظاهر السلطة وحسن السلوك، ويشككون بالمُثل الجليلة التي لا دور لها سوى تمويه الرؤية حول ما يحاك من مؤامرات في العتمة. إن صراحتهم لا تهتم بالمظاهر الجميلة لأنهم لا يقيمون وزناً لعمليات تجميل مظاهر الأشياء.

إن السلاح الرئيسي للإنسان المتهكم هي الكلمة. فهو بحقائقه المزعجة ينسف بلاغة النظرية والسياسة. لكن عملية الهدم هذه لا تكون فعّالة إلا إذا بقي المتهكم في مواجهةٍ مع المتسلطين، وليس إلى صفهم. إلا أنه ما أن يفعلها حتى تنقلب نظرته المهينة وكلامه اللاذع إلى ازدراءٍ لجميع مَن أُغلق في وجههم مدخل



الجانب المشمس من الحياة. وعندها يصبح التهكم رأس حربة للإيديولوجيات التي يحللها بأشكاله الطريفة، وتنقلب الجرأة على قول الحقيقة العاصية إلى خيانةٍ لعصيان الحقيقة.

87. الدجل

إن الشجاعة الضرورية للدجل لا يجوز الاستهانة بها ببساطة. يجب المرء أن يتصور الدجّال كشخص َتحركه دوافع الجشع مع اندفاع بلا ضمير نحو التسلق والثروة والسمعة المسلوبة. ولكن مهما اقترب هذا من الواقع، فإنه لا يكفي وحده لتفسير أسلوب حياة الدجّال. إذْ ثمة متعة خفيّة تواكب عمله، الذي له قواعده الخاصة، مع التقيد الصارم بأغلب القواعد الاجتماعية. إن الدجال يستخدم مظاهر الحياة الاجتماعية منطَلقاً لعملياته، وطالما سارت أموره على ما يرام فإنه يستمتع إلى حد كبير في أن يلاقي خداعه قبولاً جاداً، قبولاً بات عرفاً لبيئته. إنه يستغل لمصلحته سرعة تصديق الآخرين. إنه الشريك المضارب الحقيقي. وباعتبار الدجالين أساتذةَ سطح الحياة الاجتماعية فإن بعضهم يطوِّر مهاراتِ عملٍ مذهلة، فيمخرون عبر أمواج هذا السطح التي تخفي تحتها خداع ونفاق المجتمع.



88. الادعاء

«للأدعياء نصيب أكبر في الحياة». بهذه الجملة لخص مؤلفان معاصران أبحاثهما في حقل النشوء والارتقاء البيولوجي، دون أن يُبخِسوا طبعاً من حق «الدعي الشريف»، فمنحوه مكانة خاصة. وفي محيط التجمعات السكانية الحيوانية والبشرية كذلك، حسب الفرضية، يُدخِل هؤلاء الأدعياء أعلى نسبة أرباح من وراء سمعتهم وإعادة إنتاجها، والتي يثبتون بها لياقتهم المتفوقة على الآخرين من خلال إتقانهم التواصل معهم، ما يدفع الآخرين إلى الاكتفاء، على الأقل، بعرض مظهرهم الخارجي. وبناء على ذلك قد تكون مقولة «كنْ جيداً أو تظاهر بذلك وتحدَّث عن الأمر» إحدى القوى المحركة لعملية التحضر والتمدن كلها. وحتى إذا كان الأمر كذلك، فإنه لن يغيّر شيئاً من كون الميل إلى الادعاء بين الناس يشكل رذيلة، حتى بالنسبة لأولئك الذين يستسلمون لغوايته رغم امتلاكهم سبباً للتفاخر بمواهبهم وأفعالهم.

إن السبب في نَفْشِ الأدعياء أنفسهم هو أنهم في واقع الأمر لا يملكون ما يقدمونه فعلياً أو القليل فحسب. إنهم يقاطعون



كلام الآخرين دون أن يكون لديهم ما يقولونه. يظهِرون أهميتهم بسرد أحداث وحكايات لا تهم أحداً، ويميلون إلى التعالم في كل فرصة سانحة. ويبالغون في حركاتهم وإشاراتهم ولباسهم ويتظاهرون بالكرم وبكونهم مفضَّلين في المناسبات التي على الآخرين حمل أعباء تكاليفها. ويصل انتفاخهم إلى ذروته في زخارف قولٍ هو لا أكثر من جعجعة بلا طحن. إنهم مثل بعض كبار الفنانين يحسنون صنع الكثير من القليل، إلا أن الفارق في حالتهم هو أن كثيرهم قليل. إلا أن الأشد إزعاجاً هو تحديداً سلوك «الأدعياء الشرفاء»، الذين يبالغون في أهميتهم بالقليل المهم الذي أنجزوه حقاً، فهم ليسوا بحاجة إلى هذا الإدعاء. إنهم باندفاعهم المبالغ فيه وراء الشهرة والجاه يهدمون الاحترام، الذي بودِّنا أن نُبديه لهم. إن نصيب الأدعياء من الحياة أقل، لأنهم يضيّعون على أنفسهم خيراتنا.

89. الاستقامة

إن فضيلة الاستقامة تسطع في كل مكان بنور مضيء. لدى الناس الشرفاء، نعرف ما سنواجه؛ لأنهم يمقتون النفاق والكذب، ويصرحون بما يفكرون فيه، ويفكرون بما يقولون.



بإمكاننا الوثوق بهم ونأمل أن يثقوا بنا. وهذه الثقة تتعلق طبعاً بكوننا نتعامل مع أناس مستقيمين في تعاملهم مع أنفسهم أيضاً: أي أنهم قادرون على تقييم معارفهم وقواهم بصورة صحيحة، ويعرفون نقاط ضعفهم وأخطاءهم ولا يمجّدون ماضيهم ولا مستقبلهم. و«أن تعيش الحقيقة» بهذا الأسلوب يُعد فناً راقياً، بل وخطيراً في بعض الحالات الحياتية والسياسية، لأنه يتطلب منك أن تجهر بآرائك الخاصة، رغم تبعات ذلك. كما يتطلب رفض الكذب على كثير من المستويات: أي أن لا ترقص في جميع الأعراس وأن تبقي يدك نظيفة في مواجهة التملق والرشى المادية، وألا تسمح بإفسادك عن طرق مراكز قوى تريد اختراق صلابتك. لهذا يعوِّد الشرفاء أنفسهم حتى في المناسبات العادية على الحرص على عدم الدخول في أية علاقة سياسية بالحقيقة، إذْ قال أرسطو: «إن نصير الحقيقة سيقولها حتى حيث لا دور لها».

رغم ذلك يُنصح أحياناً على الصعيد الأخلاقي بأن يحتفظ المرء بالحقيقة لنفسه. فالكتمان في نهاية المطاف يُعد أيضاً فضيلة. فلا يمكن ولا يجوز البوح بكل شيء في أي وقت كان. ومن لا يستطيع أن يكتم شيئاً لنفسه، لن يتمكن من التقيد بقواعد الآداب العامة. إن الشخص الذي يصرّح دائماً بما يعرف وبصورة فجة، يخاطر بأن يؤذي الآخرين بسلوكه هذا. فالصراحة المباشرة قد تكون قاسية جداً. ولهذا يجدر باستقامة



المرء أن تراعي حدوداً معينة. يفترض بها أن تكون مستعدة للتمويه، حيثما كان ضرورياً الحفاظ على مشاعر آخرين، ما داموا يستحقون احترامنا. والتمويه من هذا القبيل لا ينطوي على كذب بأي شكل، فكثير من المرضى يخفي المرء عنهم حقيقة حالتهم، كيلا يسلب منهم طمأنينتهم. والاستقامة نفسها يفضل أن تكون على جرعات، ومَن لم يسبق له أبداً أن قال كلاماً غير صحيح، عليه أن لا يغتر بمصداقيته. فليس دائماً ولا في كل مكان يكون صمود الموقف الشريف هو الأطول.

بناء على ذلك لا تكون الاستقامة محتملة اجتماعياً من جميع النواحي. و«الإنسان المستقيم» سيعرض نفسه في المباحثات إلى مصاعب ثقيلة، هذا بغض النظر عن كون موضوع المباحثات أو التفاوض سامياً أو مبتذلاً. وفي نهاية المطاف فإن إحدى قواعد عمليات التفاعل المتبادل استراتيجياً من جميع الأنواع تقول بعدم السماح للآخر بمشاهدة أوراقك، أو على الأقل ليس دائماً، وبذلك تتبادل الأطراف تراخيص حجب الحقيقة. ومع ذلك فإن احترام الحقيقة يلعب هنا أيضاً دوراً، فهنا أيضاً لا يجوز للمرء أن يلوي عنق الحقائق حسب مراده. فحتى في عمليات الغش المتبادل يبقى الكذب المحض محرّماً. وعلى صعيد علاقات الصداقة والحب تسري قاعدة ألاّ يبوح الإنسان للطرف الثاني بكل شيء وأنه لا يجب أن يكون قادراً على البوح



بكل شيء. صحيح أن كذبة صريحة قد تهدم دعائم الحب، لكن القسَم على مكاشفة أدق الأسرار بين المحبين قد يكون له التأثير نفسه. مهما اهتم الحبيبان بأن لا تكون بينهما أسرار ثقيلة، يجب أن يهتما بالدرجة نفسها بأن يَبقيا سراً بالنسبة لبعضهما بعضاً. والشخص الحقيقي لا يبوح بكل شيء عن نفسه.

90. معرفة النفس

إن الاستقامة تجاه النفس سبيل جيد إلى معرفة النفس، لكنه ليس هدفها. والتلاوة الصادقة للآراء والنوايا الخاصة لن تزوّد أحداً بمفتاحٍ لفهم ذاته. إذْ لا بد من أن يكشف الإنسان عن دوافعه وطموحاته الخاصة ليعرف ما إذا كانت تستحق أن يكون المرء مخلصاً لها. إن ما أنا عليه كشخص لا ينفصل في نهاية الأمر عما يمكن وعمّا أريد أن أكون. ومَن يريد التوصل إلى وضوح حول هذا الأمر، لا يكفي أن يغوص في نفسه فحسب. وكرسي التحليل النفسي أو كرسي الاعتراف ليس المكان الوحيد ولا المكان الأمثل الذي نتعرف على ذواتنا ونحن جالسون عليه. فالأمر هنا بالدرجة الأولى لا يتعلق إطلاقاً بسلوك نظري. لأننا في حال لبثْنا جامدين في استكشاف أنفسنا، فهذا يعني أننا على



طريق مباشر إلى خداع النفس. ومن يعتقد بأنه يقترب من نفسه بمراقبة دخيلته بصورة دائمة، فإنه في أفضل الحالات سيرى العجب العجاب. إن مَلَكة إدراكِ شخص ما تتجمد حالما يجهد نفسه بعمليات هجومية لامتلاك نفسه. ولا تزول حالة التجمد هذه إلا عندما يتم الوعي بأن التعتيم الذاتي شرط لئلاّ يشفَّ أي شيء عن النفس. دون هذا النسيج الكثيف، وجزئياً دون هذا الدغل من الخلجات الجسدية والنفسية، وكذلك دون هذه الرواسب المتنوعة من خبرات وذكريات، لن تُنجز أية معرفة، وفي مقدمتها معرفة النفس، لأنها بمجموعها تشكل دعامةَ مواقفنا التي تتحرك سلوكياً بناء عليها، والتي تمكّننا بين الحين والآخر من اتخاذ بعض الوقفات في سياق عيشنا حياتنا. ومَن يتوصل إلى شفافية كاملة حول نفسه فإنه سيضل ويضيع.

وعلى الإنسان أن يحذر من وهم تحقيق الذات، من الاعتقاد بأنه ليس للذات سوى جوهر واحد، يكفي أن نكتشفه لنعرف حقيقة ذواتنا. إذْ أن هذا الجوهر/ الذرة في واقع الأمر غير موجود. وماهيتي هي نتيجة وحسب، لكيفية سلوكي تجاه إمكانيات حياتي سابقاً ولاحقاً. لهذا يتوجب على مَن يبغي الوصول إلى ذاته أن يكون مستعداً للخروج من ذاته. والقادر فحسب على التصرف فعلياً في الحوار مع آخرين، وفي الإخلاص لقضية، والتزامات الحب سيتمكن من استقبال



صورة واقعية تقريباً عن نفسه. وليس الآخرون فقط هم الذين يتعرفون على شخصية إنسان من خلال أفعالها، بل إن الشخصية نفسها تتعرف ذاتها من خلال أفعالها الناجحة والمخفقة، الصائبة والخاطئة، ومن خلال الفرص التي اقتنصتها أو فوَّتتها، وكذلك من خلال مختلف التحديات التي واجهتها، وهل قابلتها بانتصار أو بانكسار. إن معرفتنا بأنفسنا تنمو من خلال سلوكنا شعورياً وتفكيرياً تجاه طيف تلونات وجودنا، وكذلك من خلال قدرتنا على التأثير تغييرياً في فهم أنفسنا. كما أن الالتفات إلى النفس على نحو إدراكي يتطلب التفاتاً عملياً إلى العالم.

91. الثقة

نحن نثق جميعنا بأن الطبيعة لا تقوم بطفرات، حتى عندما ترعبنا بالمرض والموت والهلاك. فالأمور كلها تسير على نحو صحيح، حتى عندما تؤدي إلى كوارث. ومهما كان هذا في حالات كثيرة مقلقاً، فإنه مطمئن في كل مكان حيث تتلطف بنا مغامرات الفيزياء. فالنزيف يتوقف والألم يخف، والشمس تبزغ والزرع ينبت، وحتى الجزيئات الأساسية تمتلك كامل حريتها للتعبير عن حِيلها في رافع السرعة العليا. وسواء عاد الأمر علينا



بالخير أو بالسوء، يمكننا أن نثق بمسار الطبيعة، حتى عندما لا نعرف غالباً ماهية ما يمكننا الوثوق به.

ومثل هذه اللا يقينيات تميّز أيضاً عالم الحياة المجتمعية، ومع ذلك فالأمور هنا كلها مختلفة. صحيح أننا يمكننا هنا الوثوق ببعض الأمور، وأحياناً بكثير منها، لكن ثمة دائماً ما يثير الدهشة بأن الأمور تسير على هذا النحو. إن معظم ما يمكن الوثوق به هنا يخضع لدرجات فحسب: كون الإنسان قادراً على التحرك في شوارع المدن دون أن يتعرض إلى خطر ما، كون القطارات تتحرك بمواعيد دقيقة إلى حد ما، كون المؤسسات غير فاسدة أو غير فاسدة كلياً، كون حركة البضائع سيالة، كون القمامة تُجمع وأجور العمل تُدفع أو كون ديون الدولة قابلة للتقسيط. مهما كان جيداً حال هذا الشأن أو ذاك في المجتمع، ثمة إمكانية لنشوء أزمة ثقة على صعيد علاقاته كافة. إن جميع أنواع الثقة تنطوي على عنصر رهان، بأن الفاعلين فردياً وجماعياً سيتصرفون حسبما هو متوقع وفق حالة الأمور. وهذا لا يصح في الحالات الجيدة فحسب، بل في الحالات السيئة أيضاً. هناك نقاد ومحللون آخرون يمكننا الاعتماد عليهم لسبب معين، لأنهم في أحكامهم يجانبون الواقع بكل ثقة. إن هذه الثقة التهكمية ليست سوى حالة خاصة في التفاؤل النسبي بمعرفتنا بسلوك مَن حولنا من الناس. فقياساً على سلوكهم حتى الآن، نفترض أن بإمكاننا إلى



حد كبير التنبؤ بسلوكهم القادم. وعادة ليس في الأمر أكثر من ذلك. ويمكن للإنسان على كل حال أن يثق «ثقة مطلقة» بأفرادٍ لا على التعيين، ولكن بسِماتٍ محددة من شخصياتهم فحسب، والتي نحن متأكدون تماماً من تضامنها معنا، إذْ ليس ثمة ما ومَن يستحق كامل الثقة، سواء كان شخصاً أو مؤسسة أو آلة.

لكن هشاشة علاقاتهم الحياتية لا تضير في شيء استعدادَ البشر للوثوق إلى حد ما ببعضهم بعضاً. فهم يحتاجون إلى ذلك طوال الوقت في إطار تجمعاتهم. ومن دون ثقة لا يمكننا العيش بأمان ولا بحرية. لا بد للإنسان من أن يثق بالآخرين، كي يكسب ثقتهم. ولا بد من أن يكسب ثقتهم لكي يتمكن من الوثوق بهم. لا بد للإنسان من أن يثق بنفسه كي يتمكن الآخرون من الوثوق به. ولا بد للإنسان من أن يكون قادراً على الوثوق بالآخرين كي يكسب الثقة بنفسه. إن تبادلية الثقة هذه، التي ما زالت تعتمد على أحادية الجانب، هي التي تولد كل فاعليتها، التي لم تنشأ من نفسها. فلا بد للإنسان من أن يُضمرها للآخرين كي يتلقاها منهم. فلكي تمتلك الثقة لا بد لك من أن تمنحها. إن النموذج التجاري لجميع أنواع الثقة هو السُلْفة. ولا يمكن للإنسان أن يستحقها لنفسه إلا عندما يبدأ بالعيش منها. وكلنا في الحياة الاجتماعية نعيش على الدَين.

وهذا الدَين لا يستند بأي حال من الأحوال على محضِ



معروفٍ أو مجاملة. إن كيفية تبدّي إسرافٍ بلا سند يتكشف عن ربحية الاستثمار في صلابة العلاقات البشرية إجمالاً، سواء كانت حميمة أو مغْفَلة. ما دمنا نثق بأشخاص وممارسات، فإننا ننطلق من أن سوء النية ليس المبدأ السائد في هذه العلاقة أو تلك. ومن دون هذا الموقف المسبق لتخلينا عن التعامل المشترك، فهو ينطوي على أننا نعتمد عليه، وعلى أننا غالباً يجب أن نعتمد عليه، سواء كوفئت ثقتنا أو أسيء استخدامها. إن شعار لينين المريب: «الثقة جيدة، لكن الرقابة أجود» تقلب الأمور رأساً على عقب. فمن يطالب بالرقابة إنما يريد ضمانات. إلا أن هذه الضمانات يمكن تقديمها في حالات، ولكن ليس في كل الأحوال. وفي حال اضطررنا في الحياة المجتمعية إلى ضمان كل شيء، فلن نتمكن من بعد من ضمان أي شيء.

إن قرضَ الثقة يمكن أن يكون أي شيء آخر، إلاّ أن يكون تخيلاً. ونحن لا نتظاهر فحسب بأننا نثق بالآخرين، بل إننا نفعلها. لو كان الأمر مختلفاً، لما تمكنا بشيء من النجاح أحياناً (ولسبب مقنع أحياناً) من أن نتظاهر فقط بأننا أناس يُعتمد علينا أو أننا قد آمنا بموثوقية آخرين. إن بعض الحذر في التعامل المشترك وفي الاندماج مع آخرين لا يمكن أن يكون ضاراً، كما أن الثقة العمياء تخرب الروابط الاجتماعية، تماماً مثل النصب والاحتيال. والثقة الاعتباطية بمن هبّ ودَبّ أو رفع الكلفة



المزيف بأسلوبهما الطائش في التعاطي مع الوثوقية/ الأمانة يُلحقان بها الضرر كقيمة خير. كما أن المبالغة في طيبة القلب لا تُسفر إلا عن منح الآخرين وعوداً كاذبة. فلا الإيمان المبالغ فيه بكرم الآخرين ولا المبالغة في مجاملتهم يصلحان لتطوير وتشجيع التعاون بين الناس. ولأن البخل والتبذير يشكلان تهديداً مستمراً للأمان اجتماعياً وفردياً، فإن تبديل الثقة لا يتم من دون تحفُظ، إذْ أن منحة الثقة يمكن أن تُسحب. والثقة المتينة تتأسس على نقيض الريبة. والأشخاص الذين يمكن للمرء أن يضع ثقته فيهم، يجب عليه أن لا يستبعد عليهم القدرة على الارتياب: أي أن يرسم لنفسه بلا رتوشٍ تجميلية صورة لواقع العلاقات، حيث يبذل الآخر جهده في سبيل النجاح وتحقيق ميوله. إن مسألة الربط بين الثقة بالدنيا والارتياب بها تُعد فناً تعظ به الأديان الكبرى، حتى أولئك الملحدين، للعيش في انسجام مع المجهول.

92. الثقة بالنفس

إن أولئك الذين مُنِحوا الثقة منذ صغرهم، ويعرفون لهذا السبب معنى منحها لآخرين، أولئك الذين لاقوا الاعتراف بهم



لما هم قادرون عليه وبمستطاعهم، ولهذا لا يبخلون بالاعتراف على الآخرين، أولئك ينعمون ببركة الثقة بالنفس. إنهم قادرون على الاعتماد على أنفسهم، دون المبالغة في ذلك، فحالما يبالغون بيقينية ذواتهم فهم يقتربون من الغرور والعجرفة والمغالاة. ومهما استحق الرثاءَ أولئك المشرفون على الغرق في الارتياب بالذات، فإن حال الذين رموا وراء ظهورهم كل ارتيابٍ بالذات، ليس أفضل بكثير. فعاجلاً أم آجلاً سيصطدمون بالجدار المعنوي المزدان بأوسمة منجزاتهم الفعلية والمتخيلة. فنجاح العلاقة مع الذات يتأسس على الربط بين الوثوق والارتياب. الوثوق بالقدرات الذاتية والارتياب بالمنجزات الذاتية: هذا هو المعيار الصحيح. فكلما صمدت هذه الوثوقية، وجب على هذا الارتياب أن يزداد نزاهة. إن الشعور القوي بالكرامة يسمح بتكوين حكم واضح على نقاط الضعف الذاتية.

93. الإخلاص

يمكن للإنسان أن يكون مخلصاً لقضية أو شخص أو مؤسسة أو لفكرة، ولكن على أن يبقى أثناء ذلك مخلصاً لنفسه. فالإخلاص هو دائماً الجانبان معاً: تقديم وعدٍ وفاءٍ للآخر



وللذات. للذات، لأن الإنسان التزم بربط مصيره بنجاح هذه القضية أو هذا الشخص؛ وللآخر، لأن الإنسان قد ألزم نفسه بواجبٍ تجاهه وتجاه مطلبه. والإخلاص لقضيةٍ، لم تعد قضية الآخرين أو ليست بعد قضيتهم، يشترط ولاءً كاملاً من القلب لهذه القضية. أن تكون مخلصاً لشخص أو لأمر ما يعني أن تكون مرتبطاً على نحو مزدوج، على مستوى الوعي وعلى مستوى الشعور. فالإنسان يبذل حياته - أو جزءاً من حياته - في سبيل شخص معين أو مجموعة معينة، قضية معينة أو فكرة معينة. ومن أجل ذاته وذاتِ آخرَ معه يتشبث الإنسان بحماسه الخاص لموضوع إخلاصه.

وازدواجية علاقات الإخلاص/الولاء تتوضح بمدى ضياع الإنسان عن نفسه، عندما يدع الأمور لتصبح أشكالاً من الإخلاص الزائف. وسواء بهذه أو بتلك الطريقة سيؤدي هذا دائماً إلى تبعية لأشخاص أو مؤسسات أو إيديولوجيات، لم يعد يربطه بها سوى أنه ذات يوم قد وقع في شباكها. والكسل المعنوي هو ما يعيق المرء عن إجراء مراجعة لرؤاه الخاصة. ونتيجة الطاعة العمياء أو العادة الصرف يتخلف الإنسان وراء إمكانياته. ويظن أنه يسند نفسه، فإذا به يقف بحذاء نفسه. ونتيجة للسذاجة أو طيبة القلب يستسلم المرء لإملاءاتٍ من ماضيه. والبعض يتعلق بمرحلة ذروة سابقة في حياته، سواء



كسياسي أو رياضي أو أديب أو مفكر وحتى كعاشق، ولا يريد أن يرى ذرى عاطفته قد عفا عليها الزمن. إن نقاط الوفاء لبضاعة ما تمنحها سلسلة المتاجر، أما الحياة فلا تمنح مثل هذه العلاوات. ومن يصر على التمسك بماركة معينة، لأنه ذات مرة قد أعجب بها وحسب، فإنه يعيق نفسه عن التغيير إلى شيء سيستحق اهتمامه مستقبلاً.

ولكن حتى الإخلاص غير المزيف ينطوي على تضامن مع الماضي الخاص. يُفترض بالمرء ألا يتخلى عن ماضيه، ولا حتى عن مُثُلِ مرحلة المراهقة، دون ضرورة ملحة لذلك، حتى وإن لم تبقَ بمرور الزمن على ما كانت عليه. يجب أن يبقى المرء مستعداً لمتابعة تحوله، كي يتمكن من البقاء مع نفسه. وكل حبٍ جديد، سواء لأشخاص أو لأشياء يجلب معه تغييرات، قد تؤدي إلى فقدان الذات، إن لم تمكننا من سردِ تاريخنا الخاص بطريقة مختلفة. وكل حب قديم نبغي إبقاءه على قيد الحياة يتطلب منا الاستعداد لأن يقودنا بصورة متوالية إلى ماضيه ومستقبله. هنا وكما في كل مكان يكون الإخلاص في الإصرار على وعدٍ ما زال واعداً ومناسباً.

إن خصوصية الولاء تتضح من خلال الخيانة. يمكن للمرء أن يخون شخصاً ما دون أن يخونه لشخص آخر. وهذا هو الحال، عندما ننكث وعداً قطعناه لشخص ما، فنتخلى



عنه، ولكن دون أن نشي به لآخرين، فنسلمه لهم. ولكن إذا حدث وسلمناه فهذا يعني أن نقدِّم عنه دون إرادته معلومات كنا مؤتَمنين عليها، لشخص ثالث. وفي حالات استثنائية قد نعرض حياته إلى الخطر. غالباً ما يكون هذا مرتبطاً بخيانة مُثلٍ وأفكار مشتركة، وليس على صعيد الصراع السياسي فحسب. والذي يقدم على هذه الخيانة ينكر قيمة قضية كان ملتزماً بها وبالمؤمنين بها وبنفسه أيضاً. إن هذا الإعلان الإرادي مع قلب علاقة الولاء القائمة يشكل الفارق بين الخيانة وبين عدم الولاء المحض، الذي يحتمل أن يبقى ببساطة تراجعاً للعاطفة تجاه شخص أو قضية. ولهذا السبب لا تُعد «خيانة الحب» دائماً فعلَ خيانة، حتى وإن شعر أحد الطرفين بأنه خائن.

إذا نكث أحدهم عهد الولاء مرةً، فإن هذا لا يجعله بالضرورة شخصية خائنة، أو إنساناً لا يمكن للناس عامة أن تثق به، وليس أنا فحسب. لكن الدرب إلى ذلك ليس بعيداً. يكفي أن يحدث ذلك بضع مرات، وأحياناً مرة وحيدة لشطب وثوقية شخص ما. إن مَن يتخلى عن مبادئه واهتمامه أو يبدِّل ولاءه، حسبما يحلو له أو بكل بساطة لاقتناص منفعة عابرة، فإنه سرعان ما يُفسِد نفسَه بنفسه. ولتجنب ذلك، يتوجب على الإنسان أن يبقى مخلصاً، ما دام الربط مع الإخلاص للذات ممكناً.



94. العدل

هناك شكل غُفلٌ للخيانة لا يمكن إرجاعه إلى سلوك أفراد. ونظير ذلك فإنه يعرف كيف يتمدد بأسلوب توسعي: كظلمِ تنظيمِ العلاقات الاجتماعية سواء بالمقياس الوطني أو العالمي. وهذه الخيانة لا علاقة لها بعدم الولاء، وإنما بنقص في التضامن. إن ما يقع عليه فعل الخيانة هنا ليس ثقة أشخاص محددين، بل لا على التعيين، إذ يُهمَل توقعهم بأن يعامَلوا على الصعيد الاجتماعي مثل غيرهم. ولا يتجسد هذا الإهمال فقط في سلوك ومواقف أشخاص ومجموعات ذات امتيازات، علماً بأن دعمهم المحدود لم يغير من الأمر شيئاً، لأن هذا الإهمال جزء من دستورِ وضعٍ اجتماعي قائم، جزء من توزيعٍ أحادي الجانب للسلطة والثروة، وجزء من تشريعات حقوقية ترسخه. ومثل هذه البُنى من التفرقة المنظمة يمكن أن تنشأ بطرق متباينة: عن طريق تقصير الإدارة، والفساد المستمر، والاستغلال الاقتصادي، وهيمنة أكثرية أو أقلية متعصبة، بل حتى ديكتاتوريات استبدادية، أو عن طريق عدد من هذه العناصر معاً. ومثل هذه العلاقات تتفاوت أشكالُ ودرجات ظلمها، لأن كثيراً من الخاضعين لها،



وحتى من الفئات المرفهة نسبياً، تُسَد في وجوههم سُبل الدراسة وأبواب المشاركة المستقلة في الحياة السياسية.

ثمة عنصر خيانة هنا طبعاً، بشرط توفر بندٍ قانوني ينص على أن للجميع حقوقاً متساوية في ذلك. وهذا الشرط، مهما كثرت عواقبه ومهما صعب تطبيقها في حياة الناس والشعوب، فإنه في واقع الأمر بديهي. إذ لا يمكن لأحد أن يعترض عليه دون أن يناقض نفسه، إذا كان يطمح في أن يعيش حياة وكريمة. وبما أن المطلوب هنا هو دستور الحد الأدنى لتحقيق حياة إنسانية ناجحة، بغض النظر عن مسارها السعيد أو التعيس مستقبلاً، فإن بوابة الدخول إلى هذه الصيغة الحياتية يجب أن يبقى مشرعاً للجميع، بغض النظر عن إمكانيات تعاملهم معها حسب الشروط التاريخية لحياتهم. وبناء على ذلك فإن المعيار الرئيسي لتعايش البشر مع بعضهم بعدلٍ، يشير إلى الشكل الرئيس لحياة يعتبرونها جيدة. غير أن هذا التعالق يصلح أيضاً بالاتجاه المعاكس، إذ يستحيل وجود حياة إنسانية جيدة خارج الروابط الأخلاقية، أي خارج ميدان الفضائل والرذائل.

بناءً على هذا يكمن هدف العدالة السياسية بعيد المدى في تمكين الناس من أن يعيشوا حياة توفر لهم الكرامة الذاتية وحق تقرير المصير. وعملية التمكين هذه لا تتعلق فحسب بتوفير الخيرات المادية بصورة متوازنة أو بتوفير الدخل الملائم. وإلى



جانب ذلك فإن تشجيع المهارات الفردية وحده لا يحقق عناصر العدالة الاجتماعية. فعند تطبيق العدالة الاجتماعية يتعلق الأمر في الوقت نفسه دائماً بصيغة ملائمة لتشكيل المدخل إلى هذه الخيرات الأساسية بصورة جماعية. ومهما كان ممكناً وضع شروط ضرورية تتعلق بتقرير المصير والكرامة الذاتية، فإنها هي نفسها تأبى الخضوع لإدارةٍ محض تنظيمية. كما يستحيل صونها إلا في إطار حقٍ عام في الإسهام بجميع عمليات تكوين الإدارة الاجتماعية. فلماذا وكيف ينتميان واحدهما إلى الآخر؛ عدالة التوزيع وعدالة الإجراءات يشترطان بعضهما بعضاً. فعندما تؤسس المجتمعات نظم إجراءات يخضع المناسب والعادل فيها للتفاوض، عندها فقط يمكنها توقع اعتراف أعضائها بالقواعد التي وضعوها لأنفسهم، رغم نقاط الخلاف المتبقية. فلا عدالة من دون توزيع السلطات والديمقراطية، ولا عدالة من دون مساواة أمام القانون بغض النظر عن المنشأ والجنس، ولا عدالة من دون حوار مستمر حول مداها ومضمونها الملموس.

لذلك على الإنسان الحذَر من أوهام الكمال. إن فكرة العدالة السياسية لا تشير إلى أنموذجٍ مثالي فوق زمني لمجتمع عالمي جيدِ التنظيم من جميع النواحي. فهناك، حيث لن يجوع ولن يُذل أحدٌ بعد، هو يوتوبيا مبالغ فيها. إذ لا يُعقل وجود مجتمع من دون صراع وشقاق، وهو مجتمع لا يستحق أن نتطلع



إليه على نحو جاد. ثم إن العدالة المطلقة ليست عدالة. لو لم تعد حقوق الإنسان وكرامة الإنسان وحق تقرير المصير وعزة النفس موضع تأويل وجدل حتى الآن، لكانت فعلياً، متحققة ظاهرياً فحسب. إن مفهوماً للعدالة قادراً على تصويب اتجاه التطور الاجتماعي هو الذي لا يمتلك صيغة تفضيل عليا، وإنما صيغة التفضيل بين طرفين فحسب. والأفضل على سبيل المقارنة، هو أن تسير الأمور بأحسن مما هي عليه، أي عندما ترجح كفة التقدم على التخلف أو الفضائل على الرذائل.

حتى الدول ومؤسساتها يمكنها - على نحو خاص ولكن ليس تحت ضوء العدالة وحدها بأي حال من الأحوال - أن تكون تعبيراً فوق شخصي عن الفضائل أو الرذائل. لكن هذا لا يعني أن هذه المزايا أو المثالب يمكن أن تدوم بغض النظر عن فضائل أو رذائل فاعليها، وإنما يمكنها بالأحرى أن تُنشِئ نفسها وتحفظها وتغيِّرها، غالباً، بغض النظر عن عواقب سلوك ومواقف الأفراد. وهذا لا يُنقِص شيئاً من وزن فضيلة العدالة على المستوى الشخصي. ولمصطلح العدالة معنى ثلاثي الأبعاد حتى ما قبل المعنى السياسي. يمكن للمرء أن يكون منصفاً تجاه قضية، وتجاه آخرين، وتجاه نفسه أيضاً، وقد لا يكون. إن مَن يريد كشخص أن يكون عادلاً لا يجوز بمرور الوقت أن يهمل أياً من هذه الأوجه. ومحاولة إنجاز مهمة ما بعدلٍ تنطوي على



بذل الجهد لإنجازها بما يلائم حكم آخرين أيضاً. ومحاولة أن تكون عادلاً تجاه آخرين تتطلب أن تتعامل مع مطلبهم بجدية وفق معاييرك الذاتية. ومحاولة أن تكون منصفاً تجاه نفسك في مواقف حياتية مختلفة، أمر لا ينفصل عن كيفية رؤية الآخرين لك، وكيفية رؤيتك لنفسك في مرآة الآخرين. إنّ الاهتمام الشخصي بالنفس، إنْ لم يؤدِ إلى العزلة، فإنه ينطوي على اهتمام بالآخرين منذ البداية. هو لا ينتهي عند الاهتمام ببعض الآخرين ومراعاتهم فحسب، حتى وإن بقوا دائماً في حدود البعض، أولئك الذين نخصهم برعايتنا. فالعدالة ليست قضية خاصة. وحتى في نطاق محيطك الشخصي تعد العدالة طاقة سياسية ممكنة. ومن يمتلك هذه الفضيلة فهو مستعد ولديه الشجاعة لمواجهة أفعال الظلم، كبيرها وصغيرها، وحين يستدعي الأمر ذلك، لتقديم مثالٍ علني عن المقاومة، حسب الإمكانيات الذاتية.

إن السعي في سبيل العدالة يهدف دائماً إلى التعامل بالمثل. لكن لهذا المبدأ مزالقه، إذ أن ما يجب أن يُعامَل بالمثل ينطوي على ما هو مختلف تماماً. وحسب الفهم الديمقراطي للمساواة تُطبق العدالة باسم اختلاف أولئك الذين يُفترض أن يستفيدوا منها. إذ يجب احترام كل فرد بالطريقة المماثلة في إطار إمكاناته الحياتية الفردية. وهنا يكمن مغزى العدالة. إنها لا تبغي جعل



البشر متماثلين، بل منحهم جميعهم الأمان ليتمكنوا من عيش حياتهم بحرية، أي حسبما يرتؤونه هم صائباً ومستحسناً. وفي الوقت نفسه توضع حدود لهذا المستحسن، لكي يفسح المجال أمام الجميع للتطور، وليس للبعض فقط. ومن هنا يفهم كانط الحق باعتباره «جوهر الشروط التي يمكن وفقها توحيد إرادة الفرد مع إرادة الآخر حسب قانونٍ عام للحرية».

لكن هذا التوحيد يبقى عسيراً. إذ أن الحقوق والأحكام والعدالة السياسية والأخلاقية تتعرض للخطر الدائم فتخطئ الهدف نتيجة قواعد آلية أو تأويلات مقولبة، مهما كانت القوانين والمبادئ جيدة. فعلى صعيد السلوك المؤسساتي والفردي كذلك، لا بد دائماً وبصورة متجددة من إيجاد المعيار المنصف بين التعنت والميوعة. فحتى على صعيد تربية أطفالنا يمكن للتطبيق الصارم للمساواة في المعاملة، أن يكون غير منصف، مثله مثل مبدأ (دعهم يفعلون ما يشاؤون) المبالغ فيه. وفي الحياة الواقعية يصعب تعويض حالات عدم التساوي بسهولة كما في مباريات العَدَل في الغولف أو الوزن الإضافي في رياضة الفروسية[1]. ورغم ذلك فإن الرياضة هي التي تقدم التشبيه المجازي المقلق لأزمة النجاح على صعيد المراعاة الإنسانية. في

(1) سباق العدَل: سباق يُتساهل فيه مع العنصر الضعيف أو يُفرض على العنصر القوي عبء إضافي بحيث تصبح فرص الكسب متكافئة. (المورد الحديث).



كثير من الرياضات التي تعتمد مبدأ الفريق، تنطوي المباراة العادلة **Fair play** على خطر حدوث تصرفات غير منصفة. إن من يلعب دون ذخيرة احتياطية من الشغف الضروري لنجاح اللعبة، فإنه يحتمل أحياناً الخروج على قواعد اللعبة. وهكذا هو الحال أيضاً في لعبة الأخلاق. مَن كان جاداً يجب أن يستغني للأبد عن غسل يديه في البراءة، مثل بونتيوس بيلاتوس. فكثير من أفعال الظلم تنشأ من خشية عدم الإنصاف.

95. العدالة الذاتية

إن أولئك الذين لا يريدون أن يستوعبوا مدى هشاشة أرضية تفكيرهم وسلوكهم، يميلون إلى العدالة الذاتية، ويتأبـون من النصح. مهما كان الموضوع فإنهم يتشبثون برأيهم، لمجرد أنه رأيهم، وتصاب آذانهم بالطرش تجاه الاعتراضات. كما أنهم يعتبرون نقد قناعاتهم بمنزلة التطاول عليهم، ويعدّون النقد الذاتي ضعفاً لا يُغتفر. وهم يظنون أنهم يعرفون أنفسهم جيداً، ولا سيما أنهم واثقون من انحيازهم أخلاقياً إلى جانب الخير. وبهذا تحديداً هم يخطون الخطوة الأولى إلى هاوية الشر. إذْ لا يمكن للإنسان أن يكون عادلاً، إنما هو يحاول أن يكونه



وحسب، ومع العدالة الذاتية يبدأ الظلم بكل أنواعه.

96. الرفق

حتى في أبسط أمور التفاهم اليومي لا تستقيم أمورنا دون اللجوء إلى الرفق. فالحديث الشفهي يجري غالباً في جمل غير مكتملة ومنحرفة التركيب، فنملأ الكثير من هذه النواقص بالصمت، وغالباً دون أن نلاحظ ذلك إطلاقاً. وحتى عندما ننتبه إلى فوضى مجرى الكلام، فإننا نتجاوزها بسعة صدر، مادمنا نفهم تقريباً ما يُراد قوله، تماماً مثلما نتوقع من الآخرين. وغالباً ما يحدث هذا أثناء القراءة أيضاً. فلا نتوقف عند كل خطأ في بناء الجملة أو في منطق النص لنعبر عن شكاوانا. إن الرفق في التعامل بين الناس يتضمن أيضاً وضع علامات الترقيم في أماكنها الصحيحة.

إن من يبغي بصورة عامة فهم إنسان آخر، مهما كانت أقواله غامضة، وجوهره منغلقاً على نفسه، وسلوكه شاذاً، يتوجب عليه افتراض وجود معنى ما في طريقة تعبيره عن نفسه بالكلام والأفعال. لكن هذا لا يوجب الموافقة على كل ما يصدر عنه – معاذ الله. ولكن حتى الرفض الحاسم والقطعي لآرائه ونواياه



يتضمن اعترافاً بأنه لم يخطئ في كل شيء. وإلا لما أُدرِكت آراؤه ونياته باعتبارها قابلة للإدراك. إن الذي يخطئ في كل شيء لن يقوم بأي عمل صائب. إذ ينقصه معيار تعقّل أمور الدنيا والحياة، الذي يحتاجه حتى لأكثر الآراء والتصرفات جنوناً. ولكن حيث تتوفر درجة من التعقل، يمكن أن يتوفر الفهم. وهذا الفهم يخالطه عنصرُ استعطاف، حتى في حال ارتباطه بنفورٍ أو تحفظٍ ما. ما دمنا بصورة عامة نبغي فهم إنسان ما، فإننا نرى فيه واحداً منا، واحداً - حتى في حال إدانتنا له - تُسيّره دوافع، نعرفها في ذواتنا بتركيبات أخرى.

ولكن سماحة الرفق هذه تنطوي على ضعف، ولا سيما حين نُتيح لها المجال لتتحكم بنا. فما أسهل أن تُستخدم كحجة للتخلي عن مقاومةٍ لم يتمكن المرء أن يستجمع قواه لها، أو لتحمل إساءات لا يجرؤ المرء على ردها، فيتلطى بطيبة قلبه ويجد العذر لنفسه في دماثة خلقه، معتبراً في نفسه أن الصراحة فظاظة، موفراً على نفسه الجهد للمواجهة بصلابة. وبذلك يضيّع المرء تأثيره في الآخرين، بما في ذلك سلطته عليهم التي لا تحتاج إلى أداة تسلُّط، فالنفوذ الطبيعي هو في الواقع موازنة بين التصلب والمرونة، بصيغة غير متوقعة بالنسبة إلى الآخرين، وأن يصبر الإنسان على نفسه وعلى الآخرين أمر ليس محموداً، إلا في حال أُفلت زمام الصبر ذات مرة من يد الإنسان.



97. الصبر

الصبر فضيلةُ الأشدّاء، الذين يعدلون عن ملاحقة هدفهم بعناد. فهم واثقون بأن ساعتهم آتية، فيتمهلون دون أن يهملوا. وشعارهم هو «القوة تكمن في الصبر»، وليس ثمة من ينفي ذلك. ولكن أن يكون المرء صبوراً، فهذا يستهلِك القوة. إذ إن كثيراً من الدوافع لا بد من تصفيته أو ردعه كلياً، وهذا بدوره يستنفد طاقة لا يستهان بها. والأشداء الصبورون ما كانوا أبداً ليهدروا طاقتهم في عملية استهلاكٍ مفاجئة... فمثل هذا الاندفاع غريب عنهم، لأنهم يحتقرون التصرفات الانفعالية، لكنهم يغفَلون في ذلك عن أنها، مثل التصرفات المتعقلة، قد تحمي من الأسوأ. في بعض الأحيان يمكن للحظة واحدة أن تحسم مصير فرد أو جماعة. وقد يكون نفاد الصبر عند ذلك هو الذي قدح شرارة الاشتعال. ومن دونه لن يحصل أي استنكار ولن تهبَّ أي انتفاضة. ولولاه لبقي طغاةُ هذا العالم آمنين في مضاجعهم. إن صبر الملائكة لم يوجد من أجل البشر.



98. التحمل

ثمة فضائل تضع الأساس لاكتساب كثير من فضائل أخرى والحفاظ عليها. إحداها التحمل، الذي يدعم الصبر والشجاعة وقوة العزيمة والاجتهاد والتصميم والمثابرة والاعتدال والأمل وكثيراً غيرها. إنه يدعمها في عدم التراجع عما تُوجِهُنا نحوه. لكن الاحتمال ليس مجرد محفّز لفضائل أخرى، بل إنه يسند ظهورنا في مختلف الفعاليات، ويبقينا في حركته. فإذا كان لا بد من تأليف كتاب فيستحسن متابعة الكتابة يومياً. إذا كانت الحديقة بحاجة إلى قلب التربة فلا بد من تأجيل استراحة القهوة. وهكذا دواليك مع كل ركضٍ لمسافةٍ متوسطة أو طويلة، ومن لا يستطيع التحمل والإضافة أحياناً، فعليه من البداية ألاّ يدخل مضمار الجري لخوض مهمات تتطلب جهداً. لكن التحمل يغرينا، ولهذا تحديداً يبقى غير مبالٍ بمغزى الفعالية أو الفضائل التي يساعد في دعمها. وهو وحده لا يعرف، متى يجب البدء ومتى يجب التوقف. كما يستمر في الهتاف للتجلد والصمود، بعد أن نكون قد خسرنا مواقعنا أو بعد تحركنا نحو الهلاك والجريمة. وهناك من يمشي بتجلد نحو هاويته.



99. الانتهازية

لا يمكن للإنسان أن يأخذ على الانتهازيين إفراطهم في التحمل والصبر. ولهذا تحديداً يُعدّون زملاء مخادعين. إلا أنهم لا يلفتون النظر من خلال نقصٍ في انضباطهم أو أناتهم، وإنما بالدرجة الأولى من خلال استعدادهم للتخلي عن مبادئهم في أية فرصة سانحة. إنهم يبدلون قناعاتهم مثلما يبدلون قمصانهم، ويرفعون راياتهم حسب اتجاه الريح. إن شعارهم المفضل هو: «كلام الليل يمحوه النهار». وثمة ثلاثة دوافع تهيمن على سلوكهم: الجبن والجَشَع واستمتاعٌ معيّن بالدجل. والانتهازيون لا يُفصحون عن آرائهم علناً، كما أنهم يجازفون باستقامتهم ليغْبِنوا الآخرين، ويروق لهم تضليل الآخرين لمجرد أن يُظهِروا أنفسهم في الواجهة. مهما كانت تركيبة الدوافع التي تسيّر الانتهازيين، لا يمكن للمرء إلا أن يعترف لهم بيقظتهم العالية. إنهم يسمعون الحشائش وهي تنمو، ويمتلكون استشعاراً مبكراً بالتطورات القادمة. كما أنهم لا يتخلفون عن القدريين في إحساسهم بالفُرص، لكنهم كثيراً ما يستغلون مَلَكَة الحُكم لديهم لأغراض غير شريفة. وهم يمتلكون حدساً صائباً بالأوضاع الاجتماعية التي يُحسنون استغلالها في مراوغاتهم المريضة.



100. الجدّية

قد يصل الأمر بالإنسان إلى الانهماك في التفكير بالسبب الذي حدا بأجيال من الناطقين بالألمانية إلى أن يعمِّدوا أبناءهم باسم «Ernst = جادّ» في حين أن اسم «فريدولين» مثلاً ذا وقع أكثر بهجة (ولا ننسى اسم البنت «Ernestine = جادّة». لربما كان يحدوهم الأمل بأن ابنهم سيكون في قادم الأيام رجلاً كفؤاً لمواجهة جدية الحياة. أو أنهم قد تأثروا بالانطباع الجاد الحازم على وجه وليدهم الجديد، وكأنه يعرف منذئذ كل ما سيواجهه مستقبلاً. ولكن لحسن الحظ لا ترتبط جدية إنسان ما باسمه الشخصي فقط. والأسهل لتعريف ماهية الجدّية هو أن نحددها بنقائضها: إن من يتصف بالجدية في شخصيته يعد غريباً عن اللا مبالاة والطيش، ويرفض التعامل مع الأمور المهمة بعبثية مُزرية، ولا يسمح للفوضى بأن تسود في سيّارته ولا في نفسه، وحبه للترتيب يقارب أحياناً درجة الهوس. وهو يتصرف بدقة وضمير حتى عندما يصطدم بالقانون والعدالة. والحياة من منظوره أقصر مما ينبغي لأن نضيّعها هزلاً ولعباً. وليس بمكْنته أن يجد معنى عميقاً في المزاح والسخرية والتهكم.



من الطبيعي أن للإنسان الجاد أيضاً لحظاته الفرحة والمرحة، الأمر الذي لا يمكن تجنبه، لأسباب فيزيولوجية. إلا أنه يرتاب في نظام حياةٍ بشوش منشرح، لأنه يبدو له بلا مسؤولية. فعلى الإنسان، في رأيه، أن يدافع عن قراراته بدلاً من التقلب في المواقف، لكنه حتى عندما لا يكون مخطئاً تماماً في ذلك، فإنه مع ذلك مخطئ في أمرين: أولهما أنه ليس ثمة طريق حياةٍ وحيد لا محيد عنه بالنسبة لأي إنسان مهما ضلّل نفسه. وثانيهما أن أي طريقِ حياة، مهما كان جيداً، لا يمكن للإنسان أن يعبره بالجدية وحدها. ولكن لأن على المرء أن يختار، فلا يتوجب عليه أن يستبعد عدم الجدية، بل بالعكس. إن الجدية المبالغ فيها وجودياً لا تدرك أن الحماسة والسخرية لا تتعارضان، ولا يمكن التغلب على تعاريج الحياة إلا بهما معاً. والحال نفسه يسري على الفلسفة أيضاً، فكما قال پاسكال: «إن التهكم بالفلسفة هو التفلسف عينه»، إذْ عندما يدرك الإنسان أنْ ليس جميع الحسابات الفكرية يتحقق، عندها يجدُ الإيمانَ بالفلسفة، أو بحسب صيغة تيودور أدورنو: «الفلسفة هي الأمر الأكثر جدية، ولكن ليس إلى هذه الدرجة».



101. الاستقامة

يمكن للإنسان أن يتصور محاسباً جاداً يخدع شركته حسب الأصول تماماً. أما المحاسب المستقيم فإنه لن يُقدِم أبداً على مثل هذا الفعل. فهو جاد على الأقل في واجباته المهنية والشخصية، حتى ولو كانت النكتة على رأس لسانه دائماً في الأحوال العادية. فالإنسان المستقيم يهمه في المقام الأول نظافة يده ونزاهته. إنه يربط حسن السريرة بتأنيب الضمير فيما لو تخطى واحدة فقط من قواعد الحياة الاجتماعية، ويتريث طويلاً قبل أن يعبر الطريق، فهو لا يريد أن يشذ ولن يفعلها. ومن شدة طهارته يبقى متمسكاً بأشد التقاليد غرابة. إنّ مثاله هو الجدية والرصانة التي يدفع ثمنها بنقص في الخيال والإبداع.

102. الحصافة

مهما كان الحال جاداً أو نشواناً يحتفظ الإنسان الحصيف برؤية واضحة للأمر. إنه لا يدع شيئاً يضلّله ولا يضلّل نفسه، كما لا يسمح لنفسه بأن تنجرف وراء تخيلاته ولا وراء تخيلات الآخرين، وهو لا يعرف حالة النشوة ولا الذعر.



ولكي يقاوم هيجان العواطف واليأس يتمسك ببساطة ببعض الوقائع الحقيقية، مازجاً إياها أحياناً بشيء من الطرافة الجافة لتطرية الموقف. يعتبر الإنسان الحصيف نفسه محامي الحقيقة في هذه الدنيا التي يحاول الأشرار والأخيار خداعها على حدٍ سواء. ولذلك فقد جعل من مطلب ڤيتغِنْشتاين الماكر «لنعُد إلى الأرض الجرداء!» شعاراً لحياته وبكل جدية. وهو يعتبر الانفعالية والخيال منطَلقَاً إلى الأوهام. وهو قلما ينساق وراء مزاجه، إلى درجة تجعل الآخرين يعتبرونه مجرداً من المزاج. ولذلك لا يمكن للمرء أن يتدفأ ببروده، لا سيما أن أسلوبه الجاف منفِّر. ثمة أناس يبالغون في حصافتهم إلى درجة تجعلهم ببساطة مملّين.

103. الملل

نحن جميعنا نكره ضغط الوقت، ولكن من دونه تماماً، لن يكون حالنا أفضل. لذلك قال كانط في أحد هوامش كتابه **علم الإنسان من منظور عملي**: «الشعور بالحياة والتمتع بالفترة الطويلة وبالعبث لا يعني شيئاً آخر سوى الشعور بالنفس مدفوعة باستمرار للخروج من الوضع الحالي (الذي



سيكون غالباً تكراراً لعودة الألم)». يبدو هذا الكلام استباقاً لملاحظة شوپنهاور بأن الحياة الإنسانية محددة بحركة رقّاص الساعة بين ألم وملل. إلا أن كانط يرسم صورة أرحم لانتظار الإنسان للسعادة. فالتمتع بالوجود الذاتي مرتبط، من وجهة نظره، بوخزة ألم. والشعور الإيجابي تجاه حاضر الذات يعيش على أمل تحولها الفاعل. صحيح أن الانزعاج من الوضع الحالي يعود مجدداً وباستمرار، مهما بدا هذا الوضع مرضياً في البداية، ولكن غالباً ما يوجد سبب لتجاوزه. ولا يمكننا المكوث في وضع ملائم إلا عندما نبذل جهدنا لمغادرة ظروفه القائمة عاجلاً أو آجلاً. ليست الطبيعة وحدها بل ثقافة الحياة أيضاً تجري بإيقاعِ المكوثِ والمغادرة، والتي على كل فرد أن يهتم بتذبذباتها بنفسه. في حال غياب هذه الإيقاعية يمكن لعدم الاكتفاء بالحاضر، بحسب كانط: «أن ينمو حتى اتخاذ القرار بوضع حد لحياته، لأن الإنسان المترف قد جرب جميع أنواع المتع، ولم يعد ثمة جديد بالنسبة إليه، أو حسبما قيل في باريس على لسان اللورد موردانت: (الانكليز يشنقون أنفسهم كي يمرروا الوقت)».

ليس ضرورياً أن يصل الأمر إلى هذا الحد. فبشيء من الحكمة يمكن للمرء أن يحمي نفسه من قتل الوقت الممل. ولكن على المرء ألا يقع في شَرك الرُسل مانعي الآلام. وكون



العاطفة تجلب معها الألم - فهكذا أيضاً يمكن فهم مقولة كانط - لا تذكر العاطفة بسوءٍ مطلقاً، لأنها هي التي تقودنا إلى عالم مليء بمفاجآت سارة ومزعجة، لن يفوِّت الإنسان العاقل على نفسه حالات تبدلها. فجهورها ومسراتها تعد علاجاً فعالاً ضد الملل والسقم. فأن تجد شيئاً أو شخصاً ما مملاً وأن تكون قادراً على الشعور بالملل، يعد مقدرة لا يستهان بها، تضع بين أيدينا بوصلة تحمينا من الدخول إلى مناطق وأزمنةِ فعاليات رتيبة. ثم وفي أفضل الحالات لا يوجد إنسان قادر على الاهتمام حقاً بكل ما يمكن أن يثير الاهتمام. ولكن حتى إن وجِد ذاك الذي يرى كل الأمور مثيرة للاهتمام، فسيكون مملاً إلى درجة أنه لن يستطيع الملل من نفسه. «غالباً ما نعذر أولئك الذين يُشعِروننا بالملل، لكننا لا نعذر مطلقاً الذين نُشعرهم بالملل، بحسب لاروشفوكو. يمكننا ويجب علينا أن نتعايش مع كوننا لسنا محاطين طوال الوقت بأناس مسلّين، ولكن لا يجوز لنا بسبب ذلك أن نترك أنفسنا لتذبل. إلا أن ثمة أمراً واحداً يشفع للمملين المعاصرين: صحيح أنه تعوزهم فضائل أخرى نسبياً، ولكن تعوزهم في مقابل ذلك رذائل أسوأ.



104. شرود الذهن

إن مَن لا يُبقي في ذاكرته دائماً حقيقة أنه سيموت، فإنه سيُمضي حياته في أفضل الأحوال بتسريات وتسليات غير ذات قيمة: هكذا يعظ باستمرار رجال الفلسفة واللاهوت والعلاج النفسي. فردّ عليهم لاروشفوكو، وهو محق، بقوله: يُفترض بالإنسان ألا يحدّق في الموت، كالشمس تماماً، فعيناه ستظلمان وحسب. وأولئك الذين يريدون عبور الحياة بعيون تبصر، لن يتمكنوا من تجنبِ إدراكِ أن الحياة بكل أشكالها فانية، حتى في المجتمعات التي تبذل كل جهودها لعدم السماح بظهور الموت إلا كحدث إعلامي. وأثناء عبورهم لن تفوتهم ملاحظة إمكانيات اللهو والتسلية التي تهيئها حضارتهم، والتي تنصحهم بها ميولهم. وبعض التلهي أحياناً، ويفضّل بشكل منتظم، سيمنحهم القدرة على تحمل ما عليهم احتماله، وعلى إنجاز ما يظنون أنهم قادرون على إنجازه.

بهذا المنظور يبدو التسلي والتلهي نقيضاً تاماً لشرود الذهن. فالتسلية باعتدال تنجينا من الإرهاق وبعثرة الجهود. يجب أن يكون الإنسان قادراً على نسيان مشاكله وهمومه وواجباته وطموحاته ولو لفترة قصيرة، كي يكون قادراً على مواجهتها من جديد. والذين يتصفون بتشتت الذهن لا يقدرون على



ذلك. فهم لا يملكون ذاكرة ضعيفة فقط، لضبط شؤونهم ومواعيدهم، بل إدارةً بائسة للوقت، بحيث يقعون في ورطة تلو الأخرى. إنهم باضطرابهم وطيشهم يُفشِلون تنفيذ أكثر شؤونهم أهمية. أو تراهم يتعرضون لفترات من الانهماك بتفاصيل مبعثرة، بحيث سرعان ما يفقدون الرؤية الشاملة. وأي شيء قادر على تشتيتهم عن بؤرة عملهم إلى درجة الضياع عنها كلياً. ويمكنهم أن يبقوا تائهين عن أنفسهم حتى الضياع الكامل.

غير أن شرود الذهن يعد أحياناً دلالة على حالة شغف محترمة. لنتذكر مثال البروفسور الشارد الذي يُضرَب به المثل عن الشرود. فرأسه يُحلّق دائماً بين غيوم نظرية. ومشهد الساعة والبيضة المسلوقة المتعلق بالموضوع يشابه طرفة العلاّمة طالس المالطي الذي كان يتجول في حديقة داره شارد الذهن، فلم ينتبه إلى البئر عند قدميه، فسقط فيها، ما استدعى سخرية الخادمة الثْراقية، التي ما كان بوسعها إلا أن تضحك على هذه المبالغة في عدم الانتباه. وفي حالة شرود الذهن تحديداً، هناك احتمال لوجود موهبة إدراك خاصة. فيظن ڤالتر بنيامين مثلاً أنه قد اكتشف في تجربة السينما نوعاً جديداً من إدراك الأعمال الفنية، وأطلق عليه تسمية «التلقي في الشرود الذهني». لكن هذا كان مضلّلاً طبعاً، ما دامت الفنون منذ القدم تزود البشر بأشكال



ممتازة للتسلية. ثم إن علاقة الارتباط بين التوتر والاسترخاء تتجاوز ميدان الفنون. والاستقبال والطرد يشترطان واحدهما الآخر في كل مجال تقريباً. وليس القلب فقط هو الذي يطيع حركة الانقباض والانبساط المتعاكسة، بل حتى العقل البشري في قدرته على الحياة مرتبط بمثل هذه القطبية. فلا استغراق دون إلهاء، ولا يقظة دون تعب، ولا تركيز دون سرحان، ولا نشوة دون رتابة، ولا انتباه دون شرود.

105. الانتباه

في كتابه «صور تفكير» كرَّس بنيامين بحثاً جميلاً لنشاط الذهن الأساسي هذا. «قال غوته إن أولى الصفات جميعها هي الانتباه، لكنه يتقاسم المرتبة الأولى مع العادة، التي تنازعه الميدان منذ اليوم الأول. وجميع أنواع الانتباه يجب أن تصب في العادة، إنْ لم تكن تبغي تحطيم الإنسان. وجميع أنواع العادة يجب أن يزعجها الانتباه، إن لم يكن يبغي شلَّ الإنسان. إن الانتباه والاعتياد، الرفض والقبول هما جبلُ موجٍ ووادي موجٍ في بحر النفس».

إن أولى الصفات البشرية، وأهم الفضائل بناء على ذلك



هي الانتباه، حسب بنيامين وغوته. إنه الفضيلة الجديرة بكل الاهتمام، لأنها تربط الحساسية العقلية والعاطفية والفردية والاجتماعية مع بعضها بعضاً بخلائط مختلفة. إلا أنها ليست الوحيدة ولا يمكن أن تكونها. إنها ليست الوحيدة التي تنافس على لقب الأولى، وأيضاً بلا جدوى. إذ إنها تحتاج إلى نقيض، إنْ كانت لا تبغي فقدان السند. إنها تحتاج إلى سند العادة التي «تنازعها» على الميدان وتهيِّئُهُ لها في الوقت نفسه. فكل الفضائل في نهاية المطاف متجذرة في عادات الفعل ورد الفعل، التي من دونها تفقد تصرفاتنا - واللائقة منها تحديداً - أي رزانة. بهذا الفهم لا يعالج بحث بنيامين فضيلة واحدة، بل الكثير منها، وربما كلها. إنه يعالج مسألة: ما معنى أن يبقى الإنسان منتبهاً لأمر ما وللآخرين ولنفسه.

وعلى الرغم من ذلك يعد الانتباه فضيلة خاصة بين الفضائل، فهو يبقينا مستعدين للتأثر بأمور كثيرة. يجعلنا حسب تعبير بنيامين «نرفض/ نستنكر» هذا أو ذاك. فهو يلاحِظُ ما لا يُلاحَظ عادة، وهو ينزعج مما يُقبَل عادة. كما أنه يتردد تجاه ويندهش مما كان يُعتبر بدهياً/ عادياً. لكن ما يركز الاهتمامُ نظره عليه ليس أمراً معيناً، لأنه ليس ذاتي التوجيه. بل هو كذلك من حالة إلى أخرى، حسب ما يعتبره أهلاً للملاحظة والتقدير. ولهذا السبب تزعجه العادة وتلغي حراساته وتعيق مسار



الأمور المنظم. وتهدد في الوقت نفسه قدرة الإنسان على التوجه. بالنسبة للعادة ليس ثمة ما هو مقدس، لأن كل شيء قد يصير مقدساً. مهما كانت العادة قادرة على «شلّ» إنسانٍ حتى الموت اجتماعياً، عندما لا يبقى ما يقيّد انتباهه، فإن بمقدور الانتباه أن «يحطم» الإنسان، بدفعه إلى الجنون، إذا تملكته الحاجة لملاحظة كل شيء ولعدم السماح بمرور أي شيء.

106. التربية

هناك في التربية الجمالية مدرسةٌ ليبرالية للانتباه. إنها تُغني القدرة الإدراكية لدى الإنسان، ولا سيما عندما لا يُستصغر شأنها، فالتربية الجمالية لا يتم تذوقها في أحد المجالات الجمالية فحسب. والمواطنون المتعلمون الذين يبدأ الجماليُ بالنسبة إليهم بالفن ويتّبعون في ذلك قوانين صارمة، يمكن ببساطة أن نعتبرهم غير متعلمين، فهم لم يفهموا منزلة الفن القديم ولا الحديث إطلاقاً. تقوم الأعمال الفنية بربط وتكثير وتحويل وخلط كثيرٍ من الطاقات التي تُعد مؤثرة وفعالة في مجالات أخرى من مجالات الإدراك الفني، وتُجري حواراً دائماً مع مَشاهدِ ومناظرِ الطبيعة والمدن ومع اكتشافات العلوم ومع



التشكيل المألوف للحياة، بما في ذلك صَرْعات تصميم الأزياء والموضة عامة. في كثير من هذه المجالات يمكن للانتباه الجمالي في الوقت نفسه أن يؤثر في تكثيف الإسهام في عيش الحياة أو الابتعاد عنها. إنه يكثف هذا الإسهام بأن يتيح للذات فرصةَ معاينةٍ منطلقةٍ لحاضر وجودها، ويوجِد مسافةً بعدٍ ممكنٍ عنها، وذلك بإغواء المدركين بالمكوث في مناطقِ لعبةٍ تكوينياتٍ يصعب تحديدها، بحيث تُحمل الذاتُ عبر هذه اللعبة لما فوق حاجتها إلى التصرف بشؤون العالم. وبوسع الأعمال الفنية تحديداً، في ما يتعلق بالطاقات الثقافية المنتَبذة من المركز والمجتَذبة إليه، أن تكبح جماحها وتطلقها في وقت متزامن. وعلى هذا النحو أو ذاك يبقى الوعي الجمالي في جانبه الحاسم غير قطعي بل معلقاً، إذْ ليس من شأنه اتخاذ موقف ثابت، والأرجح أنّ له مكاناً مفضلاً في وسط الأقطاب التي تتجاذب أسلوبَ الحياة البشرية في كل الاتجاهات. وجوهر نعمةِ وخطر الانتباه الجمالي يكمن في المكوث في هذا المكان والإقامة فيه واحتماله.

لهذا السبب لا يجوز للتربية الجمالية أن تُفهم باعتبارها تتويجاً للتربية العامة، على فرض أن مثل هذا التاج بصورة عامة يمكن أن يُمنح، وذلك لأن قوتها تكمن في علمها بتنوع الإمكانات البشرية، ولكن ليس في اتخاذ موقف يُعتمد عليه منها. إن الخبرة غير المنحازة لتنوع المواقف البشرية من الدنيا تبقى منطلقها



وخاتمتها. وفي هذه الخبرة بالذات يكمن إسهامها في تكوين الشخصية الإنسانية. لأن قابلية التفهيم والتفهُم هي السمة الحقيقة للتربية: قدرة على التفهيم تمتد جذورها في القدرة على تفهم الأوضاع المعيشية البشرية، ووسيلتها المركزية هي الاستعداد للحوار. يضاف إلى ذلك مَلَكَة الإصغاء للآخرين ولنصائحهم، ليس هذا فحسب، بل وفي المقام الأول موهبة تنويع وجهات النظر المتبادلة مع الآخرين وتحويلها. والذي يمتلك ثقافةً بهذا المعنى، بإمكانه استثناء نفسه، إذْ يمكنه أن يستعير منظور الآخرين، ما يمكّنه إضافة إلى أمور أخرى من أن يدرك نفسه من منظور الآخرين. وما يميزه هو القدرة العاطفية والذهنية على التعاطف مع الآخرين، التي كانت تندرج سابقاً تحت اسم تربية القلب.

لا يكفي إذاً مراكمة الخبرات التربوية، فقيمة التربية لا تكمن في مراكمة رأسمال رمزي. فعندما تُفهم التربية كمُلْكيةٍ لا بد من الدفاع عنها أمام غير المثقف فعلاً أو زعماً، نكون على شفا الزَهو والغرور. فيعتبر المرء نفسه من النخبة لمجرد أنه كثير المطالعة، ويعد نفسه متحضراً فيتصرف بتحفظ. يقول المثل الشعبي ساخراً: «والغرور ثقافة أيضاً»، مذكراً بأن الثقافة تمثل ميزة غير مرتبطة بأي امتياز.



107. البلاغة

تمتلك الثقافة موهبة القدرة على التعبير بشيء من السلاسة في الكلام والكتابة. وإذا ارتبطت هذه مع شيء من خفة الروح فبوسعها أن توصله إلى صحبةٍ جيدة، وإذا ارتبطت بتفكيرٍ استراتيجي فقد تحقق له النفوذ والسلطة، وإذا ارتبطت بأُذُنٍ لموسيقا اللغة فقد ترفعه إلى المجد الشعري. إلا أن متعة التعبير وفن التعبير عند الإنسان لا يشترطان تحضير شيفرةٍ لغوية متقنة مسبقاً، بل يمكن لهذا الفن أن يعبر عن نفسه بطرق متنوعة، بالرقص والغناء والضحك والبكاء والسباب وهتافات الفرح وفي القيل والقال والروي والتبرير والوعظ والشكوى. هذه وغيرها من أشكال القدرة على التعبير تنطوي دائماً في الكلام الشفوي على حركات جسمية تتجسد في النَبْر والإيماءات ووضعية الجسد. وفي حال كان المرء غير قادر على التواصل بوجود آخرين، فإن الصمت في حد ذاته يعد طريقة في الكلام. وحتى الإنسان المقتضِبُ في كلامه يمكن أن يكون بطريقته بالغ التعبير. أولئك الذين يمتلكون «أسلوباً تواصلياً» يستخدمون بكثرة جمهرةَ أشكال التعبير البشرية. إنهم يخاطبون الآخرين



ويبوحون بما يشغلهم، وآذانهم خلال ذلك جاهزة لسماع الآخرين. ويشعرونهم باهتمامهم بأمورهم، فيجدون الكلمات المناسبة للتعبير عن أفراحهم ومعاناتهم الخاصة، وكذلك لما يلحق بالآخرين من إذلال وإجحاف. ورغم أن هذا يجسد موهبة سارة، إلا أن هذه الموهبة ليست موزعة على الجميع بالتساوي. ولكن أن يكون كل إنسان بليغاً بطريقته هو كل ما بوسع المرء أن يتمناه للناس، وما يتوقعه منهم كذلك. والحكمة هنا لا بد من أن تكون، لكل امرئ طريقة، ما دام تعبيره الذاتي لا يؤدي إلى تحقير الآخر أو إلى إزعاجه.

إن البخل في الكلام والتكتم والعناد هي بعض أنواع الرذيلة فحسب في مجال السلوك التواصلي مع الآخرين. ويتمثل بعضها الآخر في الثرثرة التي قد تبلغ حد المرض. كما أن الفصاحة - أو ما يُعتَقد أنها كذلك - قد تصبح لعنة على البشرية إذا ما سكنَها الخواءُ والتذاكي. إن الثرثارين يعيثون فساداً في العلم والسياسة. وحتى على أضيق نطاق لا أمان لأحد من ثرثارٍ معجب بنفسه. إن الثرثار الفشّار قادر على الاستعراض المتباهي طوال ساعات دون أن يسمح للآخر بأن يقاطعه بحجةٍ أو وجهة نظر. بعضهم يتكلم لمجرد أن يسمع نفسه وهو يتكلم، لاعتقاده أن في ذلك برهاناً على وجوده كحدٍ أدنى. إن من لا يستسيغ سوى كلامه الخاص، يكون قد بلغ قمة التكبر.



108. الذوق

إن ردود الأفعال الجمالية على ما يعجبنا دون تحفظات، والتي نبديها لبعضنا بعضاً بحركات عفوية، عما يعجبنا وينفّرنا وكيف نُعجَب أو ننْفُر، لا تحمل دلالات سيئة. كثير من دوافعنا تحمل بعداً جمالياً تظهر من خلاله ذائقتنا تجاه أمور وأشياء الحياة. وهذا يبدأ بالاستمتاع بالطعام والشراب. وثمة كثير من الأمور الأخرى لا تمس حواسنا بصورة مباشرة، لكنها يمكن أن تثيرنا أيضاً، في صيغة تذوقٍ لأساليب تشكيلٍ وأوضاعٍ حياتية وأساليب معيشةٍ تبقى محتفظة بجاذبيتها غالباً، ويمكنها أن تتطور، ولكن في المقام الأول، عندما تبتعد نوعاً ما عن أساليب معيشتنا. وعندما نشعر بأن أشكال حياةٍ غريبةٍ عنا قدْ مستنا وحرّكتنا، فهذا يدفعنا على صعيد الخيال على الأقل، إلى أن نشارك فيها، فتحملنا على أجنحة إيقاعاتها الخاصة، ما يجعلنا نعي خصوصية تصميماتها الحركية. ثم إن الإعجاب بثقافات حياةٍ مألوفة وبأخرى نائية ينسجمان مع بعضهما، وهذا يسري أيضاً في حال النفور من الطرفين. وغالباً ما يكون هذا مؤشراً إلى أنّ ثمة ممارساتٍ بعينها تشمئز منها ميولنا الحسية والأخلاقية.



ولكن لا يُحبَّذ البقاء عند ردود الفعل الجمالية الأولى فقط. فإن اقتضى الأمر، لا بد لردود الأفعال هذه من أن تقوّم نفسها بأسباب مبررة أو أن تُترك الغلبة لتلك التي تناقض الإعجاب المباشر. ويسري الأمر حتى على أحكامنا بشأن منتجات الفن والمطبخ، فالشرح الدقيق والتذوق يمكن أن يساعدانا في بلوغ إدراك موسع. ولا يختلف الأمر كثيراً بصدد أحكامنا على ممارسات اجتماعية تبدو لنا في بداية الأمر غير معقولة أو مستنكرة، أو التي تبدو لنا عفوياً على أنها سليمة أو نبيلة. لا يجوز للمظهر الخارجي هنا أن يكون الحاسم دائماً. والأشخاص غير المستعدين لإعادة النظر في انطباعاتهم التلقائية، فإنهم يتعنتون ذوقياً، ولا يحسبون حساباً إلا لما يجذبهم شعورياً، ويعتبرون ذوقهم الخاص معياراً وحيداً. وهم بهذا يخدعون أنفسهم والآخرين. يخدعون الآخرين، لأنهم بتعنتهم غير قادرين على انتاج سوى السخف. ويخدعون أنفسهم، لأنهم يضيّعون على أنفسهم كثيراً من الأشياء التي قد يستخلصون منها معرفة وخبرة. إن الذين يتشبثون بذائقتهم يحولون أنفسهم إلى أسرى لحذقهم، إذ يظنون أنهم يعيشون حياة مرتّبة طالما أن المفروشات الداخلية متوفرة وحسب.

وعلى نقيض ذلك يبرهن الذوق غير المفسود على انفتاحه لاستقبال ما يرِدُه بصورة تتجاوز المجال الجمالي. ومَن ينتبه إلى ذلك يكن عليماً بتمييز الغث من السمين، هناك حيث الحسابات



والاستنتاجات لا تُسفر عن شيء، هناك حيث يتعلق الأمر بأن تَترك لما لا يلاحظ تقريباً أن يقودَك. إن الحكم المأمون المتولد من الحكمة والحيطة بشأن المسائل الأصعب - سواء أشخاصاً أو أحزاباً أو نظريات أو سلطات أو حروباً أو مناظر الطبيعة أو أعمالاً فنية - هو شأنُ من يمتلك دقةَ الشعور بفرادة توافق الظروف في هذا المجال وغيره. إن جوهر الذوق هو الإحساس بما هو خاص/ فريد، لا بفرادة الحالات والمواضيع فحسب، بل الأشخاص أيضاً. والإهمال بين الناس يبدأ عندما يتركون الانتباه لخصوصيته دون توجيه. وقد لاحظ لاروشفوكو ذلك في قوله: «عندما تنحط فضيلتنا ينحط معها ذوقنا». والعكس أيضاً صحيح: إن فضيلتنا تتراجع عندما يصابُ تذوقنا لأمور الحياة بالشلل.

109. حب اللعب

ليس من العار في شيء أن لا تحب الأوبرا أو اللوحات الفنية، فهناك ما يكفي من الفنون الأخرى. ولكن أن لا تحب أياً من الفنون التشكيلية، ولا حتى الموسيقا، فهذا يدل على محدوديةٍ كبيرة وضيق أفق شديد، إلا أن تعويضه ممكن. فما زال



هناك فن الطبخ. لكن من يزدري هذا أيضاً يمكنه أن ينتشي بجماليات الطبيعة أو المدن. غير أن الوضع سيصبح ضيّقاً حقاً عندما لا يجد المرء ما يبسط ويُبهِج في تنوع بيئة حياته ولا في التغيرات التي تطرأ عليها. هذا يعني أنه يفتقد أي ميلٍ إلى أي نوع من اللعب، وأنه لم يعد قادراً على تنميةِ عاطفةٍ تجاه المسافة التي تفصله عن معاناته. ثم إنه لن يكون قادراً على تحرير نفسه لفترة قصيرة من روابط حياته الدائمة.

غير أن پاسكال قد رأى الأمر على نحو مختلف. فتعلق الإنسان بالمزاح واللعب يدل من وجهة نظره على بؤس أسلوبِ في العيش جاحدٍ بالرب. «أإلى هذا الحد من التعاسة وصل الإنسان إذن، بحيث يصبحُ مكروباً ومغتماً دون سبب، بل نتيجة حالته المزاجية وحسب، وهذا عذرٌ واه، لدرجة أن لعبة بلياردو أو لعبة كرة تكفي لتشتيت فكره، رغم وجود ألف سببٍ حقيقي للكرب». ويقول على نحو أكثر اقتضاباً: «يشغل الناس أنفسهم بمطاردة كرة أو أرنب، ولدرجة أن هذا يجلب المتعة حتى للملوك». يرى پاسكال أن الناس، بغض النظر عن مرتبتهم الاجتماعية، يحتاجون دائماً إلى لهوٍ وتسلية، لأنهم لا يعرفون أو لا يريدون أن يعرفوا حقيقة أوضاعهم. إنهم يفضلون الهروب بطرقٍ لتمضية الوقت لا معنى لها، بدلاً من مواجهة ألغاز وجودهم الزائل.



ونجد لدى كانط رداً متنبهاً لهذه التهمة الهروبية. ففي كتابه **أنتروپولوجيا**، مفكراً على نحو لا تخطئه العين بأسلوب حياته الخاصة، يتساءل: «لماذا يعد اللعب (ولا سيما على المال) جذاباً إلى هذا الحد - إن لم يكن لمحض النفع الذاتي - كأفضل تسلية واستراحة بعد جهدٍ فكري طويل، ولا سيما أن الاستراحة عن طريق التبطل أبطأ؟ وجوابه هو: «لأن القمار حالة تبدل مستمر بين الخوف والأمل». يرى كانط إذاً، أن هذا اللعب أبعد ما يكون عن مجرد هروب من مخاطر الحياة البشرية، بل هو شكل خاص لمواجهتها. «ما الذي يجعل المسرحيات (سواء المأساوية أو الفكاهية) جذابة؟ لأن فيها كلها تُعرض صعوبات مثل التخوف والحيرة بين الأمل والفرح، أي أن تمثيل انفعالات متضاربة يشكل للمشاهد في نهاية العرض نقلاً للحياة يجعله يتحرك داخلياً». فالمسرح أيضاً، ولكن ليس هو وحده، يعرض عملية «التبدل المستمر بين الخوف والأمل» حسب تعبير كانط، - أكانت العملية استقبالية أو أدائية - كمشاركة في ممارسات اللعب. وكان كانط يضع نصب عينيه طوال الوقت أن لعبة التبدل هذه - وليس نادراً لعبة التداخل - بين التوقعات الإيجابية والسلبية تمثل بصورة عامة حالة توتر أساسية في الحياة البشرية. إلا أن لُبَّ ممارسات اللعب يكمن تحديداً في أن الذين يستسلمون لها يكتسبون طوال مدة انغماسهم في اللعب، مسافةً



عن جدّية شؤون حياتهم الأخرى. ويستنتج كانط مغزى اللعب من «حركةٍ» مُعاشةٍ لذاتها وبذاتها، جسدية و/ أو معنوية: من حالة إثارة تنطوي على شعورين متناقضين، وتتولد المتعة تحديداً من تناقضهما.

سواء في الفنون أو في الرياضة، وسواء نتج الأمر بناء على قواعد ثابتة أو تقريبية، فالمهم في اللعب بالدرجة الأولى هو ليس الربح، وإنما في المقام الأول الإثارة نفسها. وهو ليس سلوكاً تحكُم القواعد مجراه ويعيش من عدم يقينية مساراته، بل هو سلوك تورطي يكمن في إفراغ الذات في الحالة السلوكية. ثم إنه في نهاية المطاف سلوك محدود زمنياً، يوجد في تضاد لاستمرارية بقية الحياة. كيفما لعبنا ومهما كان موضوع لعبنا، فإننا نلعب لأننا نريد أن نعيش الإثارة ومن أجل حالة الإثارة في ذاتها. واللعب يتم دوماً في الوقت الحاضر. فنحن نريد أن نكون في حالة اللعب حاضرين على نحو خاص، لأننا نبغي أن نتواجد حاضرين في عملية اللعب أو حدثِ اللعب، بحيث نتمكن من نسيان كل ما عدا ذلك. نريد أن نكون في حالةٍ لا تشير إلى خارجها، لكنها مع ذلك تُنتج أشكالاً/ هيئاتٍ غير متوقعة. إننا نبغي المكوث في احتمالات حاضرٍ استثنائي.

لكن ليس الجميع يحتمل البقاء هناك طويلاً. هناك آباء ينظرون داخلياً إلى الساعة أثناء لعبهم الداما أو الشطرنج مع



أبنائهم، آملين بانتهاء اللعبة سريعاً. إن التوتر الذي تسببه اللعبة لأبنائهم الصغار، وعندما يكبر هؤلاء لهم أيضاً معهم، يجدونه مجهداً فحسب. وبالنسبة لراشدين آخرين بات فعل اللعب غريباً عنهم، لأنه يبدو لهم غير منتج، فهم لا يستفيدون منه شيئاً. ولهذا يميلون في حال مشاركتهم في اللعب إلى استخدامه كوسيلة. عندها يتم اللعب بالدرجة الأولى من أجل المجد والشرف، وفي المقام الأول من أجل النقود. في هذه الحالة يكف اللعب نفسه عن كونه مهماً، وإنما المردود الناتج منه. عندها يقترب الإنسان من حالة الإدمان على اللعب، فيصير تدحرج كرة الروليت النغمَ الجهيرَ الأساسي في الحياة. إلا أن غوايات اللعب يمكنها حتى دون أمل بربح مالي، أن تراهن بالمطلق، وهذا يجري عندما يُدرَك حاضر اللعب باعتباره الواقع الوحيد الذي يؤمل منه شيء في الحياة، أي عندما تبدو التحولات التي تجري هنا ذات أفق أبعد من كل ما يمكن أن يجري خارج الحدود المصطنعة للعبة.

إن إثارة اللعب تفقد مفعولها عندما يتمحور اللعب على نفسه فقط، وعندها يتوقف اللعب عن افتتاح الوقت للعبة حرة للقدارت البشرية. كما يتوقف عن جعل المشاركين فيه في حالة حركة، يمكن لمجالات أخرى أيضاً أن تهيئها لهم، فالفعل اللعوب لا يقتصر فقط على فعل اللعب. ففي صياغة الأفكار



بالكلام والكتابة يمكن للعب بالكلمات أن يفتح الباب إلى الأناقة والإدراك. وفي التغلب على معظم الحالات المضطربة يكون المهم هو التدخل السريع أو تغيير طريقة التفكير، وهذا لا يختلف كثيراً عن تعديلات طريقة اللعب. إن حب اللعب الذي لا يفيد في واقع الأمر في أي شيء آخر، يفيد جداً في كثير من الأشياء الأخرى. إنه ينطوي على موهبةٍ، لا يدور في خلد أكثر الناس عقلانية، أن يتجاهلها، وهي موهبة الارتجال.

110. العقلانية

العقلانيون هم الأشخاص الذين يسترشدون في تفكيرهم وأفعالهم بأسباب/ علل. واللاعقلانيون هم الذين يفعلون الشيء نفسه، سوى أن الأسباب التي يهتدون بموجبها رديئة. إن مجرد كون الإنسان قادر على التفكير وعلى الفعل يشترط توفر قابلية للتأثر بالأسباب. وإلا لما كان بإمكاننا أن نعرف سبب اعتناقه هذا المعتقد وسلوكه بهذه أو تلك الطريقة. وهذه الأسباب يمكن طبعاً أن تكون غير معقولة. ولكن فقط حينما نفترض أنها تمثل العلل الكامنة وراء السلوك المستغرب، كالعادة، لشخص ما، يمكننا فهم تصرفاته بصورة



عامة باعتبارها سلوكاً. وما دمنا قادرين على الانطلاق من أن معتقداته تلعب دوراً حاسماً في سلوكه، عندها فقط يمكننا اعتباره ذا أهلية عقلية. ولكن أن تكون ذا أهلية عقلية لا يعني بالضرورة أنك عقلاني. فهذا يسري فقط على الأشخاص الذين يستخدمون عادة قدراتهم العقلية على نحو عاقل سليم. فهُم من حالة إلى حالة يفكرون بالسبب الذي يمكن أن يعتبر كافياً لآرائهم ونياتهم، فيحاولون مواكبة مُدْركاتهم.

لكن الأسباب والعلل مسألة عويصة. هناك منها ما لا يحصى عدداً، تبرر ما لا يحصى من الأمور، وترتبط بعلاقات لا تحصى مع غيرها. لهذا السبب يعد الكائن العقلاني مشاركاً في لعبة تقديم الأسباب وتلقيها، والتي لا يستطيع أحد من المشاركين في اللعب السيطرة عليها تماماً. إنّ مَن يريد تجنب اللاعقلانية كلياً، يُفترض به ألا يخوض في العقلانية إطلاقاً. وكأننا نملك الخيار لذلك. إن الخبرة العملية في تلقي النقد وإعادة النظر في القرارات العقلانية تنتمي إلى المجال الأحيائي لأية ثقافة إنسانية. والمخزون المعرفي/ الإدراكي للأشخاص يخضع لعملية إعادة بناء دائمة، لا تتحقق إلا عن طريق تبني ورفض الأحكام. وفي حال نجاح الأمر، تعقبها عملية إعادة البناء وفق معايير شبه عاقلة. هذه البنية في تبني الأسباب/ العلل وتبديلها تشكل قاعدة لشكل حياةٍ يجب على أفراده، مزودين بمعرفة متشعبة



عن الرب والدنيا أن يشقوا طريقهم في العالم بموجبه. وجزء من هذه المعرفة هو المتعلق بحدود معرفتنا الخاصة والمعرفة عامة، مع يقين أن آخر أسبابنا تعتبر دائماً أسباباً مؤقتة، وستبرهن عاجلاً أو آجلاً على كونها أحادية الجانب أو فاقدة الصلاحية أو فارغة من المعنى.

يسُر الإنسان أن يتصور الأسباب كأشياء فكرية تقيم في حيز وجودٍ خاص بها. إلا أن نقيض ذلك هو الصحيح. فالأسباب تتراكم وتربض في جميع الزوايا والنهايات من هذا الواقع المعروف والذي ما زال مجهولاً بعد. الأسباب تنتمي إلى هذه الدنيا. إنها أوضاع أو أحداث، تتحول معرفتها وإدراكها بالنسبة إلى الفاعلين إلى سندٍ لكي يصدقوا هذا ويريدوا ذاك. وتعد العواطف الإنسانية جزءاً من هذه الأوضاع. إنها تحركنا في هذا الاتجاه أو ذاك، والذي ما دمنا واعين، فإننا لا نريد دائماً اتّباعها فيه. لكن الصورة ستكون مغلوطة تماماً بالنسبة إلى إنسان عاقل، أن ينشغل من الصباح حتى المساء في كبح عواطفه. فمن دون استيعاب حركتها، وتحويل مساراتها إذا اقتضى الأمر، بل حتى تغييرها عند الضرورة، ما كان لترويضها أن ينجح. ومن لا يجرؤ على مواكبة بعض عواطفه فإنه عاجلاً أم آجلاً سيروح في سُبات. سواء نتيجة حبٍ لشخص أو للعلم، سواء نتيجة فضول للتعرف على مناطق نائية أو نتيجة استنكار لظلم



أو إذلال، أو نتيجة رغبة في السلطة أو النجاح: فإن الانحياز إلى عواطفنا الرئيسية يعني دائماً أن نترك لأهوائنا أن تقودنا إلى المجهول، وثمة احتمال لأن تضللنا. والإنسان اللاعقلاني وحده قادر على تجنب هذه المخاطرة ويبغي ذلك بأي ثمن. وهذا سيقوده إلى محاولة مستغربةٍ لتجنب خبرةٍ حياتية، هي أيضاً - مثل أي خبرة دامغة تقريباً - خبرة إخفاق. ولا ينجو أحد من المحاولة والوقوع في الخطأ. ليس ثمة مَن يبغي أمراً بصورة عامة انطلاقاً من دافع خاص وتفكير ذاتي، يمكن أن يريد التحرك طوال الوقت على سكة آمنة. إن المقدرة على ضلال السبيل مع حسن النية هو جزء من قدرتنا العقلية التي تمنعنا في كل الأحوال من الضلال على نطاق واسع.

ولهذا السبب فإن أولى وظائف العقل البشري صَون عواطفنا حيةً على نحو لا يؤدي إلى تدمير بعضها البعض وتدميرنا معها. والثانية ليست أقل أهمية، وتكمن في بقائه (العقل) مفهوماً ما أمكن لنفسه وللآخرين. إن من ينسى أو ينكر أن عقله لا يمكن أن يكون إلا واحداً، يتشارك فيه مع الآخرين، فإنه يبخس قدرة الأسباب الذاتية، لاعتقاده بإمكانية استثنائها من اعتراضات الآخرين. لكنه بهذا يستثني نفسه من الآخرين، بحيث يستحيل عليه الالتفات إليهم بصراحة، ويجرده من حق توقع التفاتٍ صريح من جانبهم نحوه. وأن يتظاهر المرء بالصمم تجاه



الأسباب، ولا سيما أسباب التعاطف، هو النتيجة الحتمية. إنّ مَن لا يحترم الأمور المهمة بين الناس فإنه يتصرف تجاه الآخرين وتجاه نفسه أيضاً بلا رحمة.

وبناء على ذلك فإن الإروس (الشهوة الجنسية) واللوغوس (العقل) ليسا ضدين متنافرين. إن فضيلة العقلانية تستند على توجهٍ يقظٍ نحو الدنيا، دون خوف من الإدراك والالتزام. وهذا ينطوي على فنِ ألا يسمح المرء لأحد هناك بأن يحتكره، أي أن يبقى راشداً، حيث يكون المرء مشاركاً بكل قلبه في معمعة الحياة. وقد كان رأي كانط بالموضوع كالتالي: «إن أهم ثورة في دخيلة الإنسان هي: (الخروج من القصور العقلي الذي سبّبه لنفسه بنفسه) بأنْ تركَ آخرينَ يفكرون عنه وهو يقلدهم فحسب، وبأن سمح لآخرين بأن يقودوه. بدلاً من ذلك سيجرؤ الآن على التقدم مشياً على قدميه على أرض الخبرة، حتى وإن كانت مشيته لا تزال مترنحة».

111. الطمأنينة

إن مَن يستطيع تعويد نفسه، بين الحين والآخر، بل دائماً إنْ توخينا الدقة، على الوقوف على قدمين مترنحتين؛ ومن



تعلَّم أن العثـرات لا يمكن تفاديها، حتى ولو توفرت إمكانية ذلك؛ ومَن يستطيع أن يتعايش مع عدم إمكانية تصرفه بشؤونه أو بشؤون آخرين، ومَن فهم أن لكل فعل وجهين، ومَن عرف عبثية الجهد البشري، دون أن يجده لهذا السبب عبثياً، ومَن يعترف بكونه مديناً للآخريـن دون أن يحاسب نفسه باستمرار: مثل هذا الإنسان يتصف بحدٍ عالٍ جداً من الطمأنينة. ومن يمتلك هذه الفضيلة يمكنه أن يقبَلَ أموراً كثيرة لا يرضى بها الآخرون. إن مَن يرضى بكونه فانياً زائلاً، يتمتع براحة البال.

وهذا الموقف ينتج من مقياس عالٍ للاستقلالية والسيادة. والمطمئنون لا يدفعون أنفسهم ولا الآخرين إلى الجنون، ويبدو لهم أن ليس ثمة ما يمكن أن يمسهم بسوء، وإن حدث ذلك فإنهم يحتفظون رغم ذلك بهدوئهم. إن اتزانهم لا يمت بكبير صلة إلى الخمول أو البرود، بل بصلة كبيرة إلى الحزم والجزم. ولا يصبح الحال مدعاة للقلق، إلا عندما يتوهمون أنهم يعرفون كل ما هو إنساني. عندها يفقدون القدرة على الذهول تجاه المصائر البشرية المتألقة والبائسة. وما داموا يتجنبون ذلك فإنهم يعبرون الحياة بخفة تثير الإعجاب. يبدو أن المطمئنين قد رموا عن كواهلهم كل ما يثقل كينونتهم، رغم استحالة ذلك واقعياً. ويبدون محمولين على نوع من التفاؤل الذي لا يوجد له مبررات



كافية من أي نوع كان. وتتصف تصرفاتهم باسترخاء وخفة، حتى عندما تنتج عن بذل جهود كبيرة. إنهم يجعلون إرادتهم تنفذ بطريقة تقارب أحياناً حدود الطيش.



الكرّاس




مكتبة
الفكر الجديد

إن كل عرض مسرحي يتصف بحدٍ معقول من الحيوية يتحدث عن نفسه بنفسه، وهو غير قابل للاستبدال بعرض مسرحي آخر، ولا لأن يُترجم في كلمات. ومع ذلك يُعتبر كراس العرض تقليداً جيداً، لأنه يحفّز على تأويلٍ للمعنى الذي منحه الإخراج لموضوعات العرض المركزية. وأيضاً، وربما تحديداً، في استعراضٍ فلسفي يتألف من كلمات لا غير، يحبِّذُ وجود نظرةٍ استعارية أو، حسب الاستخدام، نظرة استباقية على ترتيب الفصول القصيرة التي يتألف منها الكتاب بغرض التوضيح. فهذه المقطوعات على كل حال تتخللها عناصر آثارِ نظريةٍ في فلسفة الأخلاق تحتاج إلى تحليل توضيحي. وانسجاماً مع جنسِ كراس العرض سنقوم بهذا هنا عن طريق مجموعة من رؤوس الأقلام، التي ستحاول ثانية إعادة شيء من الترتيب إلى فوضى العرض.

إن تتالي الأرقام 111 يمثل فوضى عارمة، والسبب في ذلك هو عرض الفضائل والرذائل في علاقات غير شفافة غالباً، إضافة إلى أنه يمهد الطريق للتراتبية الموروثة عن الفضائل والرذائل إلى حد بعيد. ثم إنه يخلط أنواعَ وسماتِ صفاتِ



فاضلة مع أخرى رذيلة للأشخاص، في حين كان من الأفضل فصلها عن بعضها بوضوح. وهذا العرض الفلسفي يقدم في بعثرةٍ ملونة، ربما نتيجة العادة أو التأمل، فضائل ورذائل ذات طابع أخلاقي فرداني أو مجتمعي تمثل قدرات معينة وأخرى تنطلق على الأرجح من مشاعر وأمزجة وطباع، وحتى تلك التي تتعلق بصفات جمالية. لكن لهذه الطريقة منهجاً. فدوّامة المَشاهد تطرح فلسفة تجلّي الفضائل والرذائل في سياق الحياة البشرية المتقلب، قبل السؤال عن كينونة الفضيلة. هذه الطريقة العلاجية تعتمد على أدوية قوية، تقتضي استعمال عدة أوراق إضافية للشرح.ولمكافحة أخطار التأثيرات الجانبية إسأل/ ي طبيبكَ/ كِ أو النقاد.

1. فضائل ورذائل

يمكن قراءة الجزء الرئيسي من هذا الكتاب وكأنه إخراجٌ مسرحي لـ **(أخلاق نيكوماخوس)** لأرسطو. والإخراج المسرحي في أفضل حالاته يُفلح في تحقيق اقتباس حرٍ يُحدِّث الأصلَ الكلاسي الذي سيعرضه على الخشبة على نحو مدهش. يعالج أرسطو في كتابه مجموعة كبيرة من الفضائل والرذائل



ويكرس لها بحوثاً مقارِنة دقيقة. وقد قال منذئذ إن كثيراً من الفضائل هي توازنات حرجة يصعب الحفاظ عليها إلا ببذل الجهد. ومن لا يريد أن يسقط هنا، فعليه في سلوكه أن يحاول التوجه نحو نقطة الوسط بين تلك الرذائل، التي قد تُثقِل الهدف المبتغى بنسبةٍ أقل أو أكثر من اللازم. هذه الفكرة تشكل اللحن الرئيسي عند المعاينة الدقيقة لفضائل ورذائل هذا العرض خلال رقصها. لكن هذه المعاينة ستكون أكثر جذرية من عدة نواحٍ. أولاها، أن نظرية نقطة الوسط الهشة ستحوَّل إلى فضائل «العقل»، والتي استثناها أرسطو منها. وثانيتها، أنها ستوسِّع بفكرةِ كون الفضائل نفسها متناقضة داخلياً. وأخيراً، ستفسِّر الرذائلُ أيضاً كقوى متناقضة في التوجه العملي للإنسان. إن هذه الاختلافات تمثل نقيضاً مباشراً لمنطوق أخلاق نيكوماخوس، حيث يقول: «ليس ثمة وسط بين الزيادة والنقص، ولا زيادة ونقص في الوسط»، ويضيف أرسطو فيما يخص الرذائل وحدها: «إذن لا يمكن للإنسان أبداً أن يصيب الهدف على هذا الصعيد، بل سيضل السبيل أبداً». وفي مساق التقاليد الفلسفية رأى كثير من المؤلفين: أن الفضائل والرذائل هي مواقف متناقضة كلياً في السلوك الإنساني؛ بهذه نضل الطريق وبتلك نتوصل إلى التوجه الواجب في الخير.

أما استقصاءات هذا الكتاب فتؤدي إلى نتيجة أخرى: إن



كل ميزة بشرية تنطوي على ميلٍ للضلال عن درب الفضيلة، وتنطوي كل رذيلةٍ على محفِّزٍ على الانعطاف نحوه. لنقل بشيء من المبالغة: إن الفضائل هي رذائل لم تستنفِد أسوأ ما فيها، والرذائل هي فضائل تضيِّع أفضل ما فيها. على الإنسان أن يدرك علاقة القربى بين الفضائل والرذائل، إذا أراد أن يفهم النزاع القائم بينها. إلا أن هذه المقولة لا تهدف أبداً إلى إسقاط التباين بين الفضائل والرذائل، بل بالعكس. المهم هو أن نكون منصفين بحقها من دون ضيق أفق. الأمر يحتاج إلى فرز طيفٍ واسع من الفضائل والرذائل ليحدد قيمة أو لا قيمة إحدى هذه النوعيات، ويحتاج الأمر إلى ملاحظة عددٍ لا يحصى من التضادات الصغيرة ليعيّن على نحو صائب التضاد الأساسي بين فضيلة ورذيلة. بهذا التوجيه للانتباه تكمن الرسالة المركزية لمجموع الشخصيات التي تحرك هذا الاستعراض، الذي يبغي إيضاح أن تكافؤ الفضائل الإنسانية يتولد من تضادها، وأنها لا تكسب خيرها إلا بالتحديد المتبادل والدعم المتبادل، وأن توازن حياةٍ طيبة وعادلة يحتاج إلى الطاقات الكامنة في كثير من الرذائل المتوهمة والفعلية، وأن الرذائل من جهتها غالباً ما تستفيد من حوافز الفضائل لمصلحتها، وأن في الحفاظ على ذاك التوازن المهتز لا محالة، يكمن النجاح كله، وفي الضلال عنه يكمن إخفاق الحياة البشرية.



إن هذه التنويهات تبيِّن أين يكمن أخيراً معيار التفريق بين الفضائل والرذائل. الأمر استعراضي قليلاً. الفضائل تحترِم وتشجع، فيما الرذائل على النقيض تؤذي وتعيق احترام الذات وتقرير مصير الإنسان. الفضائل خيرة فيما الرذائل بخلاف ذلك سيئة بالنسبة إلى حياةٍ إنسانية طيبة وإلى التعايش الإنساني. إن التوصيف الجديد للتأثير المتبادل بين الفضائل والرذائل لا يغيّر شيئاً من الأمر. كل ما يتغير هو تعديل طفيف في وعي الإثارة الخاصة بالتوجه نحو الخير. إن الأخلاق، وبصورة أعم، إن أسلوب الحياة الذي يراعي النفس والآخرين يتحقق عبر الاهتمام بجمع عدد كبير من الفضائل المترابطة ببعضها بعضاً. واللا أخلاق، وبصورة أعم: إن أسلوب الحياة الذي لا يراعي الآخرين ولا النفس يتحقق بجمع عدد كبير من الرذائل المترابطة ببعضها بعضاً.

2. مفهوم الفضيلة

جاء في مدخل الكتاب أن «الفضائل والرذائل هي ميزات بشرية أو مثالب، بوسع الإنسان جزئياً على الأقل أن يفعل شيئاً حيالها. إنها صفات مرتبطة بشخصياتِ أناسٍ يُظهِرونها، خيراً



أو شراً، في أفعالهم ومواقفهم».

يصوغ هذا التعريف فهماً موسّعاً جداً للفضائل والرذائل، ومع ذلك فإن له حدوده. ثمة قاعدة مُسعِفة تقول: إن كل تلك الصفات التي تُبرز سمات شخصية إنسان ما يمكن اعتبارها فضائل أو رذائل. عندما يسِم المرء شخصاً ما بأنه بخيل، نَهِم، كريم أو عادل، فإنه يقول شيئاً ما حول شخصيته، كأن يقول عنها إنها قابلة للصداقة، للرضا، للشماتة، أو للقسوة. مثل هذه النعوت ترتبط دائماً بتقييمات، إذ تُلحق بالأشخاص خاصياتٍ تكشف عنهم كبشر إما إيجاباً أو سلباً.

إن للإنسان طبعاً كثيراً من الصفات، غير ذات صلة أخلاقياً، لأنها لا تحمل دلالة أخلاقية، فالطول ولون العينين والعمر والنسب لا تنبئ بشيء من امتيازه أو فضيلته. وثمة صفات كثيرة أخرى، يمكن أن تنطوي على تقييم، مثل حالِ كون الرجل رشيق الحركات أو كسيحاً أو طيباً أو رديء المزاج، التي وحدها لا تنبئ بشيء عن شخصية الرجل المعني. بخلاف ذلك تكون التقييمات الأقوى مرتبطة غالباً بممارسة الأشخاص لأدوراهم الاجتماعية. ولكن أن يكون المرء طباخاً أو لا عب كرة قدم أو كاتباً جيداً/ سيئاً لا يعتبر في حد ذاته صفة ذات صلة أخلاقياً. وممثلو النقابات المهنية الجيدون أو السيئون ليسوا أجود أو أسوأ من أمثالهم في مهن أخرى. ومع ذلك فإن ممارسة دور اجتماعي



على نحو جيد أو سيئ لها دائماً صلة ببعض الفضائل أو الرذائل لدى الأشخاص المعنيين. ولطباخ جيد مثلاً لا بد أن يعترف له المرء بالذوق من بين صفات أخرى، وللاعب الكرة الجيد بقوة الإرادة، وللكاتب الجيد بالخيال، وهي صفات نعرف أن نقدِّرها في الأشخاص بغض النظر عن ارتباطهم بأدوار معينة.

وبصدد عدد كبير أيضاً من الصفات التقييمية والحيادية أخلاقياً، يصح أن بوسع الإنسان جزئياً على الأقل أن يفعل شيئاً حيالها. فمن دون جهد ذاتي وتفكير لن يكون بوسع الطباخ أو اللاعب أو الكاتب تحقيق شيء مهم. من ناحية أخرى هناك صفات إيجابية مثل الوسامة/ الجمال الجسدي أو موهبة السمع المتميز، والتي لا ذنب لأصحابها فيها، لكن تصرفهم بهذه الاستعدادات أمر منوط بهم.

في مجال الفضائل والرذائل تجري الأمور من وجهة نظر حاسمة على نحو مختلف. فهنا تكمن الميزات والمثالب الإنسانية في ما يفعله الإنسان باستعداداته الفردية. هنا لا يمكن لأي إنسان أن يتعلل بطبيعته. فمهما اختلفت الطبائع باختلاف الأشخاص، ومهما كانت تُؤْثِر اكتساب فضائل أو رذائل معينة على غيرها، فإنها وحدها ليست العامل الحاسم لبلورة شخصية الإنسان. يقول أرسطو: «لدينا استعدادات خاصة فطرياً، لكننا لا نصبح جيدين أو سيئين بالفطرة». ما إذا كان



أحدهم إنساناً جيداً أو سيئاً، فهذا ينتج من تربية شخصيته، التي يُعتبر كل إنسان مسؤولاً عنها ذاتياً إلى حد معين. ويوضح أرسطو الأمر بمثال الانفعالات. لكل إنسان بناء على تكوينه الجسمي والنفسي ميلٌ مختلف وبدرجةِ قوة مختلفة أيضاً إلى حالات انفعالية متباينة. لكن هذا الميل ليس القول الفصل في تحديد نوع ودرجة فضيلته. «إننا لا نُمدح أو نُلام بناء على انفعالاتنا (فالمرء لا يَمدح ذاك الذي يشعر بخوف أو غضب، ولا يلوم ذاك الغاضب عامة، وإنما ذاك في حالةٍ محددة)». فأن يتصرف الإنسان على نحو معين ليس مرةً بل بشكل مستمر تجاه استعداداته ومواهبه، هو ما يشكّل نوعية أسلوب العيش الإنساني. ولا معنى لتقييم شخصية الإنسان نقدياً، إلا عندما يتعلق الأمر به في سلوكه حيال فطرته الطبيعية ونسبه.

لذلك لا بد من فهم الفضائل والرذائل باعتبارها ميولاً بشرية للتصرف في حالات معينة وعلى نحو معين، أكان جيداً أم سيئاً، وهذه الميول هي بمنزلة تحضير اعتيادي لحالات حياتية معروفة أو ما زالت مجهولة. وتعلن عن نفسها في ألوان سلوك الأشخاص. إنها تجسد نماذج مجربة للرد على متطلبات وتحديات ناتجة عن الحالات المهيمنة. إنها مواقف مَصوغة إنفعالياً وإدراكياً وإرادياً، تطبع الإنسان بطابعها على مدى طويل في أسلوب حياته. مهما كانت عادات السعي هذه قد اكتُسِبت عن



طريق التربية والمران والخبرة، فإنه من الممكن تغييرها عن طريق خبرة أخرى ومران جديد وإعادة النظر، بتحفيز من تجارب الإخفاق أو الخذلان وكذلك عن طريق النقد من طرف ثالث. إن فضائل الإنسان تحتاج إلى صيانة على مدى العمر. وما دامت لا الطبيعة الأولى وحدها ولا الثانية مطلقاً هي التي تزوّد المرء باشتراطات سلوكه، وإنما دائماً ثقافة اهتمام المرء فردياً بالآخرين وبنفسه، فكيفية سلوكه أمر منوط به دائماً.

إذا كانت الفضائل قابليات مجرّبة للفعل ورد الفعل، يُستنتج من ذلك أن الرذائل تمثل عجزاً في التأهيل والاستعداد، وتحديات عادةً، للقيام بالفعل الصائب في حينه. لكن عدم القدرة على التصرف بناء على وجهات نظر معينة في حينها، وبالتالي عدم تعمد الفعل ورد الفعل، لا يجعل الإنسان ذا شخصية سيئة بأي حال من الأحوال. فلو كان الأمر كذلك لما أمكن محاسبته على أفعاله. فطالما أن إحجامه عن الفعل ليس تعبيراً عن علة مرضية خطيرة وبالتالي لم يعد دلالة على رذيلة، يُعد الإنسان مالكاً لقواه العقلية بكل معنى الكلمة. ولهذا نقول أيضاً بأن الإنسان قادر على ممارسة أقصى درجات العنف والتكبر وادعاء العصمة وفقدان الذوق. إن العجز الكامن هنا يعود إلى نقص في الحكمة والاعتبار والتعاطف والحنان إضافة إلى فضائل كثيرة أخرى. وهذا يبيّن أن قدرات الإنسان الخاصة تنطوي على عجزٍ خاص أيضاً.



وبصدد القدرات المرتبطة بموضوعنا هنا، ثمة تفسير خاص، يتوضح جلياً من خلال الحالة السلبية. إن الشخص الذي يتصرف بهذه الطريقة أو تلك بصورة غير معقولة، فهو ليس فقط غير قادر، بل أيضاً غير راغب في أن يكون سلوكه قويماً. وبالعكس ثمة إلى هذا الحد أو ذاك أشخاص ممتازون ليسوا قادرين فحسب بل مستعدون للتصرف حسبما يليق بين الناس. إن الفضائل والرذائل أيضاً هي خلائط نوعية للقدرة والإرادة، وهذا هو ما يميزها.

3. الفضيلة والفعل

إن أحد أشد النقاد حدّة لأخلاقيات الفضيلة حسب النموذج الإغريقي هو إمانويل كانط، الذي يبدأ المقطع الأول من كتابه **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق** بقوله: «لا يمكن التفكير بأي شيء إطلاقاً في العالم أو خارجه عموماً، مما بإمكاننا اعتباره خيراً بلا شرط، سوى الإرادة الطيبة». ويرى أن غياب تعريفٍ واضح للمبدأ الذي تهتدي به مثل هذه الإرادة هو نقيصةُ أي نقدٍ لأخلاقيات الفضيلة. ويرى أيضاً أن جميع المزايا المفترضة للشخصية الإنسانية تبقى إشكالية قلباً وقالباً، ما دام الطموح



الذي تجسده لا يهتدي إلى الخير بدليلِ إرشادٍ مستقل. «العقل والفطنة وملَكة الحكم ومواهب الفكر الأخرى أياً كان اسمها، أو الشجاعة والعزم والإصرار على القصد كصفات للمزاج، هذه كلها جيدة ومرغوبة من حيث النوايا، لكنها يمكن أن تصبح بالغة الشر والأذى، إذا كانت الإرادة، التي يُفترض أن تستخدم هذه المعطيات الطبيعية والتي تُسمى شخصية بناء على طبيعتها الخاصة، ليست خيرة».

من ناحية معينة يُعد هذا التحفظ غير منصف. إذ يعتبر كانط أن «المواهب» و«الأمزجة» التي تتبدى في الفضائل «معطيات طبيعية» في هذا المقطع، في حين أنها ليست كذلك حسب تحليل أرسطو. لكن كانط من ناحية أخرى يقدم ملاحظة عميقة بأن الفضائل البشرية مهما كانت «مرغوبة وخيّرة، إلا أنها في ذاتها ليست خيّرة بجلاء دائماً. كيفما كان الحال بشأن اعتراض كانط، بأن الأخلاق في الدرجة الأولى مسألة مبادئ وليست مرتبطة بمواقف الشخصية، لا بد أولاً من اختبار تشخيصه بأن جميع الفضائل المفردة تحمل سمة الازدواجية أو التناقض».

في هذا الكتاب أثبتت ظاهراتيةُ الفضائل تشخيصَ كانط، إضافة إلى أنها قد وسَّعته، إذْ تبيَّنَ أن الكثير من الرذائل المفترضة والفعلية يجب أن توسم بالتناقض. وهذا ما كانت تهدف إليه محاولة تبويب الاستعراض كله: «كل فضيلة مفترضة



وكل رذيلة مفترضة ستبقى قيد العرض إلى أن ينجلي طابعها المتناقض»، حسبما ورد في المدخل.

والبرهان الذي تحاول هذه التجربة تقديمه لا يتعلق بلَبْسِ مفاهيمنا للفضائل والرذائل أو غموضها، بل يتعلق باختلال وزن وتوزيع المواقف المرتبطة بها. وهذا يعني في الوقت نفسه أن بحوث الاستعراض لا تؤدي إلى نتيجةٍ تقول بوجود تناقض أساسي في كل فعلٍ أو نشاطٍ بشري. فافتراضٌ من هذا القبيل سيكون سخيفاً، لأنه سيساوي بين الجميع في ميدان فلسفة الأخلاق. كثيراً ما يمكن تقييم أفعال وطرائق أفعال إنسان ما على أنها خيرة بلا لبس أو سيئة بلا لبس أخلاقياً. انطلاقاً من ذلك يمكن مدحها أو ذمّها باعتبارها عادلة، شُجاعة، لائقة، ذكية، أو ظالمة، جبانة، غير لائقة، وحمقاء. ولكن تقييمنا لا يصدر دائماً جلياً بلا لبس. فأحياناً قد يظهر سلوك لائق على أنه في الوقت نفسه جبان، أو إجراءٌ شجاع على أنه في الوقت نفسه متهور. وعندها تُبدي الأفعال المتشابهة تناقضاً معيارياً، لكنه لا ينطبق على أفعال كثيرة غيرها. حتى الأفعال الملتبسة أخلاقياً لا تعد دائماً تعبيراً عن نقص في شخصية الفاعل؛ إذ يمكن أن تُعزى إلى صعوبات موضوعية للحالة المهيمنة. فلا يجوز من فعلٍ مفردٍ أن نتوصل إلى استنتاج مباشرٍ بشأن شخصية الفاعل، مثلما لا يجوز في الحالة العكسية أن نتوصل من شخص



مفرد إلى استنتاجٍ بشأن سلوكه المستقبلي ببساطة. ومن تقييم شخصية إنسان ما باعتبارها مُغترة بنفسها أو صادقة أو حساسة لا يُستنتج أنها في تصرفاتها دائماً مغترة أو صادقة أو حساسة، وإنما فحسب أنه يمكننا أن نتوقع منها عادةً سلوكاً مشابهاً، أو يتوجب علينا ذلك. إلا أنه ثمة استثناء: إن الفعل الشرير يصدر دائماً عن إنسان شرير. بخلاف أشكال أخرى للسلوك المستنكر يعد الفعل الشرير صادراً عن شخص مستعد ببساطة وعامداً متعمداً لأن يكون مُهيناً ومؤذياً وعنيفاً. وبصورة عامة يصح القول: إن الأفعال يُحتمل أن تكون ملتبسة/ متناقضة، أما الفضائل والرذائل فهي متناقضة.

4. تناقض الفضائل

إن مكان هذا التناقض يتوضع في تعليمات التصرف الآنية للإنسان. فهذه هي المتناقضة، لأنها في حال الفضائل تقود الفاعلين إلى حالات مُعطاة بطريقة مؤاتية أو غير مؤاتية، وفي حال الرذائل بطريقة غير مؤاتية أو مؤاتية أيضاً. إن الفضائل وكذلك الرذائل هي تعليمات للقيام بأفعال، وهذا يعني: في ظروف متقلبة غالباً ومعقدة، أن تختار بصدد مسألة ذاتية أو



لا ذاتية توجهاً ملائماً أو غير ملائم. وفي تعقد وتقلب الحالات المهيمنة آنياً يمكن للفعالية الكامنة لهذه التعليمات أن تتفتح بهذه الطريقة أو تلك. وعلى الرغم من اتخاذ مواقف فاضلة يمكن أن يحدث ضلال أو تفويت، وعلى الرغم من اتخاذ مواقف رذيلة قد تقع مراجعات للنفس ونجاحات.

إلا أن المخاطر غير القابلة للتقويم لحالات أفعال كثيرة ليست هي المسؤولة في المقام الأول عن تناقض الفضائل أو الرذائل. لو كان الأمر كذلك، لما كمن التناقض الملحوظ إطلاقاً في فضائل أو رذائل الفاعلين المعنيين، وإنما فقط في نتائج سلوكهم المتعمد والتي هي غالباً غير مقصودة ولا يُعرف مداها. «إلى حد ما لا يسع الفاعلين شيئاً إذا ما اعترض شيء ما موقفهم الأساسي، سواء لصالح الخير أو الشر. ولكن ما هكذا تجري الأمور. فتناقض التعليمات ذات الصلة بالفضائل يكمن في القصدية المتشكلة من المراس والخبرة، والخاصة بالسلوك الموجه من قِبَلها. إن كل فضيلة مفردة وكل رذيلة مفردة تمثل موقفاً مسبّقاً من متطلبات نموذجية للسلوك، يفترض التغلب به عليها. لكن هذه المواقف المسبّقة هي من حيث بنيتها أحادية التوجه، وهي قد تؤدي أحياناً، في حال الفضائل إلى أنماط سلوك منحرفة، وفي حال الرذائل إلى أعمال مستقيمة على نحو يثير الدهشة. إن الفضائل كالرذائل تمثل ملجأ طوارئ في مواجهة أخطار السلوك



التي لا يمكن تقديرها، وهذا الملجأ بدوره يولّد ملاجئ أخرى: لأفعال خيرة أو سيئة أخلاقياً، ينحرف بها الفاعلون عن بؤرة مواقفهم المهيمنة حينها.

ويحتمل أن تتخذ هذه التناقضات سمات شديدة التباين. ولهذا قد يكتسب مصطلح/ مفهوم «التناقض»، بالنظر إلى لائحة الاستعراض غير المنضبطة، معاني متباينة أيضاً.

أ- إن كثيراً من الفضائل المدروسة في الكتاب قابلة للتحليل حسب نموذج أرسطو عن نقطة وسط بين: أكثر مما يجب وأقل مما يجب. فالحشمة والدقة في المواعيد والشجاعة والاعتدال يمكن تحديدها من تكوين مواقف مشابهة مبالغ فيها من جهة أو بالعكس من جهة أخرى. وكمثال لعرض هذا الشكل من التناقض، لنأخذ الفضول: إن الزيادة فيه كالنقص يدمران بالسوية نفسها طاقته الاجتماعية والإدراكية. بخلاف ذلك قلة من الرذائل، مثل الطيش والعناد وضعف الإرادة، أو الخمول، يمكن فهمها بالطريقة نفسها. وما دام الأمر هنا يتعلق بالرذائل، فإنها تتمسك بنقطة وسط سيئة ما بين فضائل منحرفة عن بعضها: الطيش بين اللا مبالاة والجدّية، والعناد بين الإذعان وقابلية المقاومة وقوة الإرادة، والخمول بين الوداعة والتريث. حتى البخل الذي يمثل رذيلة



ذميمة جداً فإنه يحتل نقطة وسط بين الحرص والكرم أو السخاء - وهي نقطة وسط حرجة طبعاً، يعتبرها البخيل جوهر فضيلته. ولكن حتى في الحالات التي تناسبها طريقة أرسطو، لا يجوز تطبيق الطريقة على نحو آلي، إذ ليس هناك نوع واحد دائماً من الزيادة أو النقصان، تقف بينهما فضيلة أو رذيلة ما. كثير من هذه الأنواع يكشف عن تشابهات عائلية مع أخرى - ومعظمها تقريباً مع ما لا يحصى من الفضائل والرذائل على حد سواء.

ب - هناك عدد كبير من الصفات المتصلة بالفضائل، يحيط بها الغموض، بحيث لا يُعرف ما إذا كانت تتصل بفضيلة أم برذيلة. مثال ذلك الطيش والخمول، وكذلك السذاجة والأنس وحب الذات أو الغنج. إنها تحمل علامة تناقضها على جبينها. والأشخاص الذين تُنسب إليهم هذه الصفات لا يتعرضون فحسب إلى خطر الانزلاق إلى هذا الجانب السلبي أو ذاك في سلوكهم، بل لا فرصة لديهم لاستخراج هذا الجانب الإيجابي أو ذاك من مواقفهم المقلقة. وسمات شخصياتهم هذه تتصف من الأساس بحالٍ متناقض/ ملْتَبس قد يدفعهم بصدق إلى سلوك سارٍ تارة وغير سار تارة أخرى. ويجوز القول بأن هذه الفضائل ملتبسة بلا شك، لكن هذا لا يغير شيئاً على



الأقل من التناقض الخفي لسائر الفضائل الأخرى.

ج - إن الحاسم في أفعال شخصٍ ذي سمات شخصية متعددة الألوان يتعلق جوهرياً ببقية الفضائل والرذائل التي يمتلكها، فالفضائل والرذائل في نهاية المطاف تتبادل المعالم فيما بينها، وبإمكانها تقوية أو إضعاف الميل الرئيسي المهيمن في حينه. لكن هذا لا يسري فقط على علاقة الفضائل في التضاد مع الرذائل، بل أيضاً وتحديداً على العلاقات بين الفضائل والفضائل وبين الرذائل والرذائل. وليس نادراً أن تكون هذه كما الأخرى مرتبطة مع بعضها بعلاقات تنافس أو نزاع فيما بينها. كما يمكنها أن تعيق بعضها بعضاً، فلطف إنسان ما يمكن أن يكبح استعداده للغضب والاستنكار، وتواضعه قد يعيق شجاعته، وعاطفتُه رزانتَه وبالعكس أيضاً. إن تعصب إنسان ما يمكن أن يناقض قنوطه وخوَره، ودقته المفرطة قد تعارض شططه، وانتهازيته قد تناقض ضغينته وبالعكس أيضاً. فالعلاقات المأزومة تسود هنا في كل مكان تقريباً.

د - إن أغلب الرذائل الأكثر وضوحاً ليست متناقضة بالطريقة نفسها مثل الفضائل الأكثر وضوحاً بين الفضائل. فهذه تجسد أشكالاً متباينة لمراعاة الإمكانية



وتشجيعها، سواء إمكانية الحياة الخاصة الطيبة أو المرتبطة بالآخرين، وتلك تجسد أشكالاً متباينة لنقص المساهمة/ المشاركة والرفق بالآخرين. ومع ذلك تنطوي الغالبية العظمى من الرذائل، على الأقل، على طاقات كامنة؛ قد تحسم الموقف من حال إلى حال لصالح الخير: سواء بأفعال فردية، ينحرف بها أشخاص عن تصرفهم المعتاد المفسِد، أو بصيغة دوافع مكبوحة غالباً تؤدي أحياناً إلى تحولٍ أخلاقي. وهنا يكمن شكل آخر لعدم توازن توزيع الأوامر/ التعليمات الأخلاقية عند الإنسان، والتي تميز بالدرجة الأولى أسوأ الرذائل (علماً بأن الانحراف والسقوط محتمل بالاتجاه المعاكس أيضاً). خلافاً لفضيلة البساطة مثلاً، تعد الوقاحة رذيلة جدّية تقترب أحياناً ونوعاً ما من غرورٍ محمولٍ أو مباشرةٍ يُغَضُ النظر عنها، وحتى من مشاغبةٍ منعشة. وخلافاً للقدَرية مثلاً، يعد التعصب رذيلة ثقيلة، تومض فيها، مع ذلك، شرارة إصرار قد يؤدي إلى إيقادِ عواطف أكثر إنسانية. وخلافاً للفضول مثلاً، يعد الجشع رذيلة ذميمة، ومع ذلك قد يتحول أحياناً إلى شكل للمتعة أكثر حرية. وحتى أثقل الرذائل تنطوي على قوة تميل إلى السلوك الفاضل، والذي في حالات نادرة قد يتبدى علناً، ما يستدعي اندهاش



جميع المشاركين.

هـ - الكل عدا واحدة، فثمة رذيلة نقية من أي تناقض أخلاقي: القسوة/ الوحشية. صحيح أنه قد تصدر أفعال قاسية عن أناس ليسوا قساة بطبعهم أبداً. أما من كان قاسياً بطبعه فهو في كل الأحوال ومن وجهة النظر هذه سَيِّئ دون أي لبس. لذلك لن يكون بوسع الإنسان القاسي تحويل قدرات كثير من رذائله باتجاه الخير، ولا أن يريد ذلك. ومن هنا تمثل القسوة/ الوحشية جوهر الشر البشري. إن ما ينقصها، على الأقل كاحتمال، هو لحظة الانعطاف التي تميّز جميع الرذائل والفضائل الأخرى. وبهذا المعنى يُعد عنوان الكتاب مضلّلاً إلى حدٍ ما. فما تناولناه في هذا العرض تحت العناوين الفرعية هو بالدقة 110 فضائل و111 رذيلة.

وبما يتعلق بالفضائل تحديداً، وليس الرذائل كان أرسطو قد أشار مراراً وبكلام واضح إلى تعرجات خط الحدود بين الأخلاق واللا أخلاق. وهو بهذا لا يشكك بالحدود الفاصلة بينهما، وإنما باحتمال أن يكون الإنسان دائماً وبثقة على الجانب الصائب. وقال: «إن مَن ينحرف قليلاً عن السلوك الخيّر، فإنه لن يُلام فيما إذا انحرف الآن باتجاهِ (أقل مما يجب) أو باتجاهِ (أكثر مما يجب). أما من ينحرف كثيراً فإنه سيُلام، لأنه لن يفلت



من الملاحظة». وأرسطو ينبذ التشدد الصارم تجاه السلوك الأخلاقي، ويطالب بديلاً عنه بمعيار إنساني لتقييم الأخلاق، ويؤكد بشدة إضافة إلى ذلك على حساسية السياق لإنجاح عملية تحديث الفضائل بما يلائم العصر. «يصعب على التفكير تحديد حجم ومدى الانحراف الذي أقدم عليه المرء ليستحق اللوم، مثل كل الأمور الأخرى التي تقع في مجال الإدراك. فهذا يتعلق بكل ظرف على حدة، والحكم هنا يعود إلى الإدراك». فالأمر يتعلق دائماً بأن يكون المرء منصفاً تجاه خصوصية الحالة الراهنة، وهذا يتطلب قدرة إدراكٍ عالية لهذه الخصوصية. إلا أن الحاسم بصدد وضعية الفضائل هو الجملة الختامية مباشرة، حيث يقول: «لكن الواضح حتى الآن هو أن التدبير الوسطي مُستحسَن دائماً، ولا سيما أننا نضطر أحياناً إلى الانحراف باتجاه (الأكثر مما يجب) وأحياناً أخرى باتجاه (الأقل مما يجب). فهكذا سيكون من الأسهل علينا بلوغ الوسط والسلوك الخير».

وأن نكون في توجهنا نحو الخير مضطرين لابد إلى «الانحراف» بين الحين والآخر، هو المغزى الذي اتبعناه كإرشاد إخراجي أساسي في عرض دراما علاقات الفضائل والرذائل في هذا الكتاب. فحتى السلوك المنسجم إلى أبعد حد مع الفضيلة، حسب أرسطو، يشترط معرفة مسبقة وخبرة على صعيد الرذيلة، ولا سيما في مسيرة الحياة الذاتية. لا بد للإنسان من أن يتعامل



مع فرضية ازدواجية التناقض المعتدلة بشيء من الواقعية، أي على نحو أكثر جذرية، وذلك لكي نواجه أيضاً تناقض الرذائل والميول المستترة للفضائل والرذائل.

5. جماعية الفضائل

تعد الفضائل والرذائل مواقف مقلقلة، يمكنها في سياق الفعل أحياناً أن تنقلب إلى نقيضها. وهذا لا ينطبق على فضائل مفردة فحسب أو رذائل مفردة، بل كذلك على علاقتها فيما بينها. ولذلك فإن الفضائل والرذائل توازناتٌ حرِجة، وبمعنى ثانٍ أيضاً: إنها تتبادل أخذ وتقديم الدعم. وقد وجد پاسكال صورة جميلة لذلك: «إننا لا نبقى في حيز الفضيلة بقوتنا الخاصة، وإنما لأن رذيلتين متعارضتين تحافظان على التوازن، مثلما يقف رجل منتصباً بين ريحين تهبان من اتجاهين متعاكسين: أبعدوا إحدى الرذيلتين فتجرفنا الأخرى معها».

إن عواصف الحياة تمسك بالفاعلين خارجياً وداخلياً على حدٍ سواء. والظروف الخارجية والدوافع الداخلية وهي تبذل الجهد لتمشي منتصبة غالباً ما تدخل في نزاع كتيم فيما بينها. هذا النوع من الوجود يجري في المحاولة الدائبة لتكييف كثير



من الفضائل ولإضعاف أو التغلب على كثير من الرذائل. ولا يوجد فضيلة بإمكانها وحدها أن تدعم حياة مستقيمة، كما لا يمكن لأي رذيلة بمفردها أن تهدم هذه الحياة. «يعترف الإنسان بأنه ليس ثمة من صفة تستحق إما المديح المطلق أو الذم المطلق، فالأمر يتعلق دائماً بدرجات» يقول داڤيد هيوم في كتابه **بحث في مبادئ الأخلاق**. ونسبية جميع الفضائل المفردة وجميع الرذائل المفردة تقريباً، تجعل من الضروري تهذيب الكثير منها، وهكذا فحسب يصير من الممكن التوجه دونما صعوبات إلى حياة طيبة فردياً وجماعياً.

لقد تتبع هذا العرض السِمَة الشبكية المتشعبة للفضائل والرذائل على حد سواء. ورسالة هذا الكتاب لا تركز كثيراً على تفسير الفضائل والرذائل كلٍ على حدة، والتي بوسع المرء أن يتجادل حولها من نواحٍ كثيرة، بل تكمن في المقام الأول في عرض تشابكها المتنوع. إن الفضائل والرذائل هي طِباعٌ قطيعية، لا تستطيع أن تنمو إلا وسط جماعة كبيرة. لذلك لا بد للبحث فيها أن يُنصف طبيعتها.

إن العلاقة التي تربط بين الفضائل والرذائل، تتخذ شكلَ كلٍ مفتوح، وهو يولِّد حركة غنية بالأشكال، يصعب أن يشملها النظر من أي زاوية. وهنا لا يمكن وجود كلٍ ثابت أو قابل للتثبيت، ما دامت الصلات التي تحصلُ مكوناتِه على قيمتها



منها، تقوم على الإحالة إلى بعضها بعضاً وحسب. ولذلك لا يمكن تفحص هذه العلاقات إلا من الداخل حصراً، بملاحقة التبعيات المتبادلة والتأثيرات المتبادلة للفضائل والرذائل. وكل تمييز نجريه بينها يجيز مبدئياً تمييزات أخرى. ثم إن لائحة توزيع الأدوار في خاتمة الكتاب لا تعكس إلا شريحة من تلوينات كثيرة جيدة وأقل جودة وأسوأ من سمات الشخصية الإنسانية. إن المعرفة العملية والنظرية لهذه العناصر هي معرفة مواقفها من بعضها بعضاً وإلى أي مدى تشمل أو تنبذ بعضها بعضاً، وكيف تتصل وتدعم بعضها بعضاً. أن يملك المرء فضائل ورذائل وأن يتفهم اختلافاتها، يعني: القدرة على تقييم قيمتها في تعارضها مع كثيرات غيرها، في نطاق أفقٍ يمكن للبعض فيه أن يظهر في الضوء دائماً، ولكن ليس الكل أبداً. إن العلاقات القائمة بين فضائل ورذائل، كما العلاقات القائمة بين رذائل ورذائل وفضائل، لا تمتد حسب تعبير شهير لكانط **إلى ما لا نهاية** في كتابه **نقد العقل المحض**، وإنما **إلى حدٍ غامض**. فلكي يملك المرء فضيلة ويُحدِّثها/ يعصْرِنها، لا يتوجب عليه أن يقدر على ذلك إلى ما لا نهاية، ولكن عليه أن يحدِّث عدداً كبيراً **غير محدد** منها.



6. وحدة الفضيلة

يجب أن تُفهم صيغة المفرد لمصطلح فضيلة من صيغة الجمع. ومع ذلك يتعلق الأمر بكيفية ذلك. في حوارية **بروتاغوراس** جعل أفلاطون سقراطَ يطوِّر وحدة الفضيلة من نقاش حول كثرتها. فمن كان حقاً ذكياً وشجاعاً ورزيناً وعادلاً أو تقياً، حسب زعم سقراط في الحوارية، لا يمكن إلا أن يكون ذكياً وشجاعاً ورزيناً وعادلاً وتقياً. إذ إنّ مَن يمتلك واحدة من هذه الفضائل، يمتلكها جميعها. الفضيلة إذن في جوهرها مفرد بالنسبة لسقراط. ومختلف الفضائل الأخرى ليست بالنسبة إليه سوى أوجُه صغيرة لمقدرة: يرشدها إدراك عملي حقيقي، ولهذا فهي متوجهة نحو الحق والعدل، دون أن يمسها شك وضعف أو عجز.

إن رقصة هذا الاستعراض تحطم هذه الصورة، وتدحض الفكرة، إذْ من الممكن امتلاك «جميع» الفضائل. فهناك ببساطة كثير منها، إلى درجة أن القول «جميع» يبدو بلا معنى. إن فرضية أرسطو المعتدلة في تناقض الفضائل، وصيغتها الجذرية تحديداً، تشير إضافة إلى ذلك إلى أن التحرك دون انزلاق في حقل الفضائل والرذائل غير موجود ولا يمكن وجوده. إن المدارك والمقاصد الجازمة، حسبما يتخيلها سقراط، لا يمكن للفانين



بلوغها ولا هي مرغوبة، فالإنسان الفاضل ليس مجرداً من نقاط ضعف، بل إنه فاضل رغم نقاط ضعفه. وللمرة الثانية كان باسكال هو مَن صاغ الصورة المعاكسة والهزلية: «ليس الإنسان ملاكاً ولا حيواناً، ويشاء سوء الحظ أنّ مَن يريد الملاكَ يتصرف كالحيوان» - علماً بأن من غير الواضح، إلى أي حدٍ يتعلق الأمر فعلاً بـ «سوء الحظ» أن الحيوانات البشرية ليست كائنات عقلية صرف.

إن التأويل الجذري للتعايش والتنافس بين الفضائل والرذائل على حدٍ سواء يؤدي إلى فهم معتدل لوحدتها. ويمكن إجماله كالتالي: إن امتلاك فضيلة (مفردة) يعني امتلاك عدد كبير غير محدد من الفضائل أو الرذائل. وامتلاك رذيلة (مفردة) يعني امتلاك عدد كبير غير محدد من الرذائل والفضائل. وأن يكون الإنسان خيّراً إلى هذا الحد أو ذاك يعني أن يوّحِد في ذاته إلى هذا الحد أو ذاك كثيراً من السمات الشخصية الفاضلة والرذيلة. الإنسان الخيّر هو شخص ترجح في نفسه كفة الفضائل على كفة الرذائل. وفي مجال الفضائل المركزية في المقام الأول بمستطاع هذا الشخص أن يوقف مختلف رذائله عند حدها - كما بمقدوره اجتذاب انعكاسات الفضيلة على رذائله.

إن وحدة الفضيلة في صيغة المفرد، أي ما تتوخاه هذه الخطاطة، ليست وحدةً دون كلِ محدد، وهي أيضاً وحدة دون



الإنجاز الأفضل. إن الإنسان الفاضل بصورة كاملة ليس إنساناً فاعلاً على الإطلاق مثل الذين نعرفهم من التاريخ والحاضر. وحتى «القديس» الذي امتدحه فلاسفة الأخلاق باعتباره الصورة المثالية لحياة إنسانية، لا يعد شخصاً مقنعاً ولا نموذجياً. لو وجِدَ شخص واثق بفعل الصواب دائماً، دون أن يشكك بمعياره، وليس على خلافٍ مع نفسه، لكان عليه أن يتملص من كافة الحالات الحياتية الجدية، بمعنى: الأفضل هو ألا يعمل إطلاقاً، وهذا ليس على ما يرام طبعاً. ومثل هذه القدوة لا تصلح للاستخدام حتى كفكرة قاعدية. إن مقاربة وهم ما، هي بحد ذاتها وهم في نهاية المطاف. والمُثُلُ المبالغ فيها والمغلوطة لهذا السبب، لا يمكنها أن تؤدي إلا إلى عواقب فوضوية.

في مقابل ذلك تنطوي بحوث هذا الكتاب على رسالة حقاً سارة: في عملية نمو الأفراد والجماعات يمكن للأمور أن تسير على ما يرام حتى من دون صيغة التفضيل العليا التي تبز كل شيء. إن الحياة القويمة والإنسان الخيّر يندر وجودهما مثل المجتمع الصالح. ومع ذلك يستحق الأمر أن ننجز الأفضل نسبياً من الإمكانيات المتاحة تاريخياً وسِيَّرياً. ليست نظرية الفضائل والرذائل وحدها هي التي يجب أن تطبِّق منهجاً مقارِناً، بل حتى على الصعيد العملي نتعامل دائماً مع قياساتٍ للمقارنة. مهما كان فلان صالحاً، فهو صالح بالمقارنة مع آخر.



7. فردية الفضيلة

إذا استعرض الإنسان هذا العرض اللا نهائي، فقد يبدو له ألاّ أمل هناك طبعاً في بلوغ الصلاح الإنساني عموماً. حتى لو علمنا ما المقصود بـ «جميع» الفضائل، فليس ثمة مَن يقدر على إبرازها جميعها بالمعيار نفسه. لقد بيَّن التجوال عبر تنويعة كبيرة من فضائل ورذائل، أن فكرةَ مثل هذا الإنجاز الأفضل لا معنى لها. وبالنظر إلى الرذيلة لاحظ أرسطو مرة: «أنه لا يمكن طبعاً وجود كافة الوجوه معاً في الشخص نفسه، فهذا مستحيل». لا يوجد شخص تصل به درجة السوء إلى حد أن يجمع وجوه السوء كلها في نفسه. لا يمكن، قال أرسطو، والسبب هو أن الفساد التام لم يعد من الممكن التعرف عليه باعتباره انحرافاً شاذاً عن الفضيلة، كان سيقف خارج نطاق أشكال التعامل البشري، بحيث لا يعود قابلاً للفهم كتصرف إنساني على الإطلاق. وعلى نحو موازٍ يمكن الحديث عن فضيلة تامة أيضاً، كانت ستقف خارج الشعور الممكن بشرياً، بحيث لا يمكننا تصورها إلا موحشةً/ مقْبِضة. إن الرذيلة التامة والفضيلة التامة هما حتى في الأدب والسينما تخيلات غير جذابة، ولا يمكن أن



يوجد ما يشبهها في العالم الحقيقي.

لا يجوز لنا أن نتصور الأشخاص السيئين، وتحديداً الصالحين كأشكال موّحدة. إن هذا ليس نتيجةً لتناقض الرذائل والفضائل فحسب، وإنما أيضاً نتيجة فردية الأشخاص، الذين تتجلى في سلوكهم لعبة ميزات ومثالب الشخصية على نحو متبادل. ولا سيما أن امتياز شخص ما يتبدى في الربط بين عدد كبير من الصفات البشرية معاً، وكل منها بطريقتها الخاصة. فأن تمتلك الفضيلة يعني امتلاك مُركبٍ من الفضائل ذات الخاصيّات الفريدة.

تبدأ هذه الخاصية الفردية مع التجسيد الحرفي للفضائل والرذائل. فالأشخاص الذين تسري الأشكال المركزية للحكمة والرحمة مع الدم فيهم، سيرحبون بأنماط معينة من السلوك حتى ردود الأفعال الجسمية، أو يستنكرونها. وسيظهر هنا جلياً في ذخيرة تعبيراتهم بحركات الجسم أو ملامح الوجه حسب الموقف. إن كثيراً من الفضائل في كيفية تبدّيها ترتبط على نحو وثيق بالحضور الجسدي للإنسان، سواء اللطف أو الاتزان أو الأُنس أو الخجل أو الفكاهة أو القناعة أو التواضع، ناهيك عن الجمال والأناقة: فكيفية تحقق هذه الفضائل في العادات المألوفة لشخص ما ترتبط جوهرياً بمظهره الجسدي. أما بالنسبة للأرواح اللا جسدية فيصعب ذكر فضيلتها.



ومن نواحٍ أخرى أيضاً يتخذ الأفراد مواقف مختلفة عن بعضهم بعضاً تجاه نقاط قوتهم وضعفهم. فبنياتهم وميولهم تتطلب، حسب مقتضى الحال، نوعاً خاصاً من التوازن في محاولة عدم الخروج عن سكة أسلوب حياة محترم. والإنسان الذي يميل إلى الجبن والخَور، نتيجة تربيته المنزلية، سيضطر إلى الكفاح في سبيل موقف يتطلب الشجاعة، بصورة مختلفة عن آخر ينزع إلى التهور. وهذا يسري على الفضائل كافة. ثم إن البُعد الذي يتخذه أشخاص متباينون عن أغوار شخصياتهم ليس متشابهاً أبداً. وبطبيعة الحال فإن لفريق الفضائل والرذائل لدى كل إنسان طابعه المختلف. والجميع، سواء أكانوا يتدبرون أمور حياتهم بيسر أو بعسر، فإنهم يقدمون أمثلة متباينة عن النجاح أو الإخفاق الإنساني. وهذا لا يسري فحسب على كينونة الأفراد، بل بالدرجة نفسها على حالات حضارات تاريخية. ففيها أيضاً نجد أن للفضائل المتباينة حالات ازدهار أو كساد متباينة. وفيها أيضاً نجد تفضيلاً على نحو خاص لكوكبة من الفضائل، وازدراءً على نحو خاص أيضاً لمجموعة من الرذائل. ولنتذكر فقط الدور المتبدل جداً للفضول، فعند أوغُسطين أو هايدِغر يُعد وصمة ربانية أو هجراناً للوجود، في حين أنه لدى فرانسيس بيكون أو هانس بلومِنْبِرغ موضع احتفاءٍ كعلامة على حفظ الذات الإنسانية. وعلى صعيد الخاصية



المعيارية للحضارات التاريخية أو الأحقاب، تتكرر على مستوى أكثر تجريداً خاصية الفردية لكل أخلاقٍ معاشة. ولكن حتى في حال اشترك جميع البشر، وهم كثرٌ بما يكفي، في القناعات المعيارية الأساسية وكانت لهم ثقافة أخلاقية واحدة، فسيكون مع ذلك لكل منهم أخلاقه الشخصية المختلفة عن الآخر.

8. الفضائل الأصلية

إن هذه المفارقة تحتاج إلى إيضاح، تقدمه تقليدياً إحدى نظريات الفضائل الأصلية. وهذه الفضائل هي وجهات نظر أساسية، لا بد للإنسان من أن يتبناها إذا أراد أن يُعتَرف به عموماً كإنسان صالح نوعاً ما. وعلى جميع البشر أن يتلاءموا معها بطرائقهم. في نظرية الأخلاق الكلاسيكية (إغريقية/ رومانية) كانت هذه بالدرجة الأولى أربع: الحكمة، الرزانة، الشجاعة، العدالة. وأضافت إليها التقاليد المسيحية ثلاثاً، استُلهمت من نشيد المحبة للرسول بولس في رسالته الأولى إلى أهالي كورنثة، والتي تختتم بجملة: «ولكن يبقى الآن الإيمان والأمل والمحبة، هذه الثلاث؛ لكن المحبة هي الأعظم بينها». والتراتبية التي أدخلها بولس على الفضائل الرئيسية توضح ثانية التثقيل



التاريخي، حسبما ورد في كافة لوائح الفضائل المتوارثة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تشير هذه التراتبية إلى وظيفة عامة للفضائل الأصلية. فمن واجبها تحديد لب الصلاح الإنساني الذي يمكن لسائر الفضائل الأخرى أن تهتدي به. وهذا ينطبق على الرذائل أيضاً. فالرذائل الأصلية هي تلك المواقف العملية، التي ينبغي على الإنسان باسم الصلاح أن ينأى عنها حتماً. وهي في التقاليد المسيحية المتوارثة الخطايا السبع المميتة: التكبر، البخل، الشهوة، الغضب، الشره، الحسد والكسل. وتعبير «خطيئة مميتة» مضلِّل لا شك، ما دامت الخطايا في المقام الأول أفعالاً تَنتهِك الوصايا المركزية للأخلاق. أما الرذائل الرئيسية فهي صفاتٌ للشخصية تدفع الإنسان باستمرار لارتكاب أفعال مؤذية ومشينة.

لقد قام الاستعراض بإعادة الاعتبار بوضوح إلى عدد غير قليل من سمات الشخصية البشرية، والتي اعتبرت في مراحل زمنية مختلفة رذائل أصلية (مثل الغضب والكسل والشهوة). كما كشفت في الرذائل كافة - عدا القسوة - والفضائل كذلك (بما فيها الفضائل الأصلية التقليدية) عن نزعات متباينة للتناقض/ الازدواجية، صنفها بوضوح أقل كميزات أو مثالب إنسانية، بخلاف ما يجري عادة. لكن هذا لا يغير شيئاً في كون بعض الفضائل - وما يقابلها من الرذائل - أكثر مركزية من



غيرها. إن الفضائل الأصلية المتوارثة، في أي لائحة كانت، هي بالتأكيد فضائل أولى بالمقارنة مثلاً مع دقة المواعيد والسخف وحب اللعب. ويحتمل للائحةٍ معدّلة من وجهة نظر راهنة للفضائل الأولى أن تتضمن مثلاً: العدالة، الذكاء، الشجاعة، الرزانة، التعاطف، الانتباه، الاستقامة، القناعة، الطمأنينة، الكرم، الرفق، احترام الذات، التسامح، القدرة على الصداقة والحب وبعض الفضائل الأخرى. إن رسالة الاستعراض لا تكمن طبعاً في وضع قانون جديد. فمهما كانت درجة معقولية لائحة الفضائل التي يهتدي بها أفرادٌ ومجموعات، فإن المهم هو الاطلاع على حقيقة وضعِ لوائح أفضليات من هذا القبيل. كيف نفهم تراتبية الفضائل؟ كيف يتصرف المركز والأطراف في كومونة الفضائل والرذائل تجاه بعضهم بعضاً؟

الجواب المبدئي هو: إن الفضائل الملقبة بفضائل أصلية تمثل تبلورات نقية لما يسمى في فلسفة الأخلاق أن تكون «صالحاً»، أي أن تكون إنساناً صالحاً، شخصاً يستحق الاحترام والتقدير.

وتعبير «تبلورات نقية» يحمل هنا معنى توضيحياً. فمن خلال فضائل محددة يمكن توضيح معنى الفضيلة بصورة جلية. في الفضائل الأصلية تتكثف جماعية الفضائل قاطبة وازدواجيتها، ما يجعل هذه الحالات المعقدة تحديداً، في نظرية الفضائل والرذائل تحمل معنى نموذجياً. انطلاقاً من كل واحدة



من هذه الفضائل (والرذائل المقابلة) يمكن تكوين فكرة عن وزن ومكانة ما لا يحصى من الفضائل الأخرى.

والأكثر أهمية هو فهم فضائل أصلية باعتبارها «تبلورات صافية» للصلاح الإنساني بمعنى ثانٍ معياري. إنها تكتسب أفضلية واضحة على معظم الأخريات، ومن دونها يستحيل أن يكون الإنسان صالحاً، ولهذا لا بد باسم الحق والإنصاف من مراعاتها دون استثناء. وكيفما كان الوزن الذي سيمنحه إياها أفرادٌ وحضارات باعتبارها بالنسبة إليهم فضائل مركزية، فإن الفضائل الأصلية هي تلك الفضائل التي يمكن للمرء أن يطالِب بتهذيبها وحفظها أيَ شخصٍ كان.

بطبيعة الحال لا يمكن للمرء أن يفرض بهذه الطريقة جميع أشكال السلوك ذات الصلة بالفضائل. «كن ودوداً!»، «حاول بالظرف!» أو «جمِّلي نفسك!» - في ظروف معينة وتجاه أشخاص محددين يمكن لهذه الطلبات أن تكون ذات معنى. أما كمواعظ في حالات لا على التعيين وتجاه أشخاص لا على التعيين فستكون إلى حد ما سخيفة. ولكنْ ثمة كثير من المواقف المشابهة مثل الاجتهاد والدقة واللطف والتركيز والورع أو الخفة لا يمكن للمرء ولا يجوز أن يتوقعها حتمياً عند كل إنسان. فليس كل رجل أو امرأة مهيأ/ مهيأة على نحو خاص لإحدى هذه الهبات. والحال يختلف بشأن الفضائل التي بمتناول جميع



القادرين على الفعل تهذيبها، والتي لا يمكن أن يستغنوا عنها للتعامل الأخلاقي فيما بينهم. وهذه الصفات ترشحها بكل جدية للائحة فضائل أصلية. ولا يخطر في البال هنا إلا تلك الميزات الإنسانية، التي بوسع الإنسان أن يفعل شيئاً من أجلها، لا «جزئياً على الأقل»، وإنما **كل ما بوسعه**، تلك التي يُفترض بالجميع أن يجهدوا من أجلها في عيشهم.

لكنْ حتى هنا ثمة فارق بين الفضائل التي يمكن للمرء أن يطالب الجميع بها، وتلك التي يجب عليه مطالبة الجميع بها باسم حياة مشتركة معقولة بين الناس. وهذه الأخيرة تشكل جزءاً جوهرياً من حسن السلوك الإنساني، وتقوم بوظيفة مصفاة تقوم بتحديد الفضائل الأخرى التي على المرء بذل جهدٍ من أجلها، وتدعم المركزية منها وتقويها، كما تحدد إلى هذا الحد أو ذاك تلك الرذائل المركزية، التي على المرء أن ينأى بنفسه عنها. وما دام الناس عموماً مؤهلين أخلاقياً، يجوز للإنسان أن يطالبهم جميعهم بلا استثناء - ويجب أن يعترف لهم بأن عليهم توقع ذلك منه - بأن يكونوا في سلوكهم منصفين ومستقيمين ومتزنين بنيات طيبة، وأن يُبْدوا الاهتمام والتعاطف والمسؤولية وأن يستخدموا عقولهم، وأن يبذلوا جهدهم من أجل احترام النفس والوقوف على مسافة منها. إن الفضائل الأصلية ليست مجرد قدرات منسجمة مع بعضها لتفعل وتستجيب على نحو



منسجم، بل هي إضافة إلى ذلك تكثيفات لقدرة ما تشارك فيها فضائل أخرى مختلفة.

على هذه الخلفية تنطوي الفكرة الجذرية لوحدة الفضائل عند أفلاطون وعند أرسطو على نحو مخفف، على إشارة مهمة أيضاً لفهمٍ حديث. صحيح أنه لا فائدة كبيرة تُرتجى من الحديث عن «كل» الفضائل **الأصلية**، ما دامت هذه غير قابلة للتحديد بدقة عن تلك التي لا تقل عنها مركزية. إن كل انتقاء للفضائل والرذائل الأصلية مهما كان دقيقاً/ حذراً يقوم بعملية تبسيط. لكن هذه هي وظيفتها بالتحديد: أن ترسم خطاطة لحزمة فضائل وتجاوزاتها، والتي تلخص معاً الموقف الأساسي الضروري في الحالات الحياتية كافة. ووفق دقة قراءة أرسطو لأفلاطون تحيل هذه الفضائل المميزة عن غيرها إلى بعضها بعضاً على نحو لافت. وهذه التبعية المتبادلة للفضائل الأصلية تقف بدورها على نحو نموذجي لتكافل مثل هذه الفضائل التي تشجع في المقام الأول الصالح الخاص من جهة، ولتلك الفضائل من جهة أخرى التي تقود عملية مراعاة صالح الفضائل الأخرى. ويمكن للمرء أن يطلق على هذا تسمية قانون عدم قابلية الفضائل للتجزئة. أي أنه لا يمكن فصل الفضائل على الصعيد الأخلاقي فردياً واجتماعياً عن بعضها. سواء كانت الأولى تسهل إنجاح الحياة الذاتية، فيما تعمل الثانية



على إفساح المجال لتفتح وتطور الأخرى، فإن كلا نوعَي التميز الإنساني معاً هما ما يشكل حياة صالحة - ولا يمكنهما أن يتطورا ويتفتحا إلا معاً. فتربية الأولى تتطلب تربية وتهذيب الثانية.

وهذا الأمر يمكن تعرُفه في الفضائل الأصلية منذ العصر الكلاسي، إذْ فُهِم الذكاء باعتباره حنكةَ العيش، ولكن دون تركيز على المصلحة الشخصية، وبتضافره مع التعاطف والرفق بالآخرين يفتح عالماً لتعايشٍ مشتركٍ مزدهر. والرزانة التي فُهمت كتكييف مُتّئِدٍ للدوافع الخاصة وللإحساس بنبض الواقع واحتمالاته، لم تكن مطلقاً فضيلة الحفاظ على الذات وحسب، بل كانت بالغة الضرورة في التعامل مع الآخرين على نحو متحفظ ومنفتح حسب واقع الحال. والشجاعة يمكن البرهنة عليها سواء في الشأن الخاص أو العام، ومَن لا يقدر على ذلك في هذا، لن يقدر عليه في ذاك. إن العدالة والتعاطف والكرم وسائر الفضائل الاجتماعية الأخرى مثل رحابة الصدر والانتباه والجدية والخيال والاحتمال وراحة البال والثقافة مرتبطة بحدٍ معين من الذكاء والرزانة والشجاعة، وهي تأبى إلى هذا الحد أو ذاك التفريق أخلاقياً بين ميزات فردية أو اجتماعية. وهي تحديداً تلك التي بمقدورها إغناء السعادة الحياتية الخاصة بأشكال متعددة. ومن هنا فإن كُلْيانية رقصة الفضائل تتحقق من خلال حال الفضائل الأصلية. ومن يريد البرهنة على



الأصلية، فعليه البرهنة على كثيرات أخريات. إن الفاضل - الإنسان أو الشخص الصالح - هو الذي يمتلك عدداً كبيراً من الفضائل: من تلك التي تميل إلى مراعاة غيرها، ومن تلك التي تميل إلى رعاية النفس.

9. مثال العدالة

في الفصل الخامس المكرس لبحث العدالة في كتاب **أخلاق نيكوماخوس** يميز أرسطو بين «العدالة» بمعنى خاص وبمعنى عام. «إن مجال فعالية كليهما هو الفعل المتعلق بأناس آخرين. بالمعنى الخاص تتعلق العدالة بالشرف والمال والحفاظ على الذات [...]، وبالمعنى العام تهتم العدالة بكل ما ينتمي إلى مجال فعلِ إنسانٍ صالح». يفهم أرسطو العدالة هنا، من جهة كفضيلة بين فضائل أخرى، وبالتالي كجزء مهم من الفضيلة، ويخصص لهذه الفضيلة الجزئية تحليلاً مفصلاً. ومن جهة أخرى يعتبر أرسطو العدالة لُب الفضيلة. بهذا المعنى العام يرى فيها أرسطو تلك الفضيلة التي يبلغ فيها التميز الإنساني ذروته.

في البداية يتحدث أرسطو فقط عن الفضائل الاجتماعية كلها، التي توجد متحدة مع بعضها في موقفِ عدالة شاملة.



«هذه الصيغة للعدالة هي إذن الصلاح الكامل للشخصية، ولكن ليس بالمطلق، وإنما بالنظر إلى الآخرين». إن هذا التعريف يبرز العدالة بمعنى عام باعتبارها فضيلة أصلية لتعامل الناس فيما بينهم فحسب. لكن أرسطو يتابع قائلاً: «لهذا تعد العدالة غالباً أكثر الفضائل أهمية، فلا نجم المساء ولا نجم الصباح يعادلها روعة. والمَثَل يقول: (في العدالة تكمن كل الفضائل). وهي تُعتبر بمنزلة الفضيلة الشخصية الكاملة، لأنها تمارس الصلاح الكامل». ولكن في حال تضمنت العدالة الشاملة «كل» الفضائل حقاً، فإن حصر مداها في الفضائل الاجتماعية وحدها سيصبح واهياً. إلا أن أرسطو سيعود ثانية إلى هذا التوسيع بقوله: «إلا أن كمالها يتأتى من أن الذي يمتلكها يستطيع أيضاً أن يستخدم الفضائل بالنظر إلى الآخرين وليس إلى نفسه فحسب».

«ليس إلى نفسه فحسب»: بهذه العبارة يوضح أرسطو أن وحدة الفضائل تتجاوز الفصل بين رعاية الذات ورعاية الآخرين. فذروة الفضيلة هي في إنصاف الآخرين والذات دون حصر، بما في ذلك الواجبات المتولدة من الناحيتين. وبمعنى عام مشابه يتحدث أفلاطون عن «الروح العادلة» باعتبارها علاقةَ الإنسان المثلى مع نفسه. ولبلوغها ثمة حاجة إلى تربية عدد كبير من الفضائل والتنسيق بينها، الأمر الذي لا يقدر عليه سوى



إنسان كامل الإنصاف. وحتى إنْ كانت بحوث هذا الكتاب قد زرعت بذور شكٍ قوي في إمكانية وأمنية تحقق الصلاح الكامل الذي يغسل عنه كافة التناقضات/ الازدواجيات، فإن رفع إحدى الفضائل كشعارٍ لتعالقها وترابطها لن يكون مجافياً للعقل. فسواء على نحو مباشر أو غير مباشر يحيل هذا الإبراز على العلاقة الحيوية التي تقوم بين كثير من الفضائل والرذائل على تبادلٍ حيوي فيما بينها. والذي يرفع إحدى الفضائل فوقها جميعها، يتوجب عليه أن يحسب حساب قواها التفريقية، واللامتجانسة أحياناً.

غير أن مدح الفضائل الأكثر علواً ينطوي دائماً على شيء من العسف. ويتضح هذا من خلال أن العدالة وحدها لا يمكن أن تُسَيَّد باعتبارها لب الصلاح الإنساني، ولم تحتل مكان السيادة هذا. ففي الفقرة 127 من كتابه **أخلاق الحد الأدنى** يجعل تيودور أدورنو الذكاءَ للحظةٍ يشعُ كمنارةٍ للأخلاق. حيث يقول: «إن الغباء يجد نفسه بانتظام بصحبة العيب الأخلاقي ونقص الاستقلال والمسؤولية، في حين يصدق الكثير في عقلانية سقراط، بحيث أن إنساناً ذكياً بصورة جدّية وأفكاره مسلطة على الأشياء ولا تدور حول نفسها شكلياً، لا يمكن أن يتصور نفسه كشرير. لأن الدافع على الشر، الحيرة العمياء تجاه صُدفيّة الخاص، يميل إلى التلاشي في وسيط الفكرة». الحاسم في هذه



الملاحظة هو صورة إنسان ذكي، لا كيفما اتفق، بل «بصورة جدية». وليس من باب الصدفة يأتي التذكير ثانية بأطروحة سقراط المبالغ فيها: مَن امتلك حقاً إحدى الفضائل المهمة امتلكها جميعها كلياً. ولكن لا يجوز أن تُقرأ تأملات سقراط وأرسطو وأدورنو كمقولات بصدد فضائل إفرادية، إذ إن قصدها هو وحده الفضيلة والمسافة الأساسية بينها وبين كثير من أسوأ الرذائل.

أما الفضائل بالمفهوم الإفرادي، بخلاف ذلك، فهي الذكاء والعدالة وستبقى موصومة بالتناقض/ الازدواجية مثل مرشحات أخريات للقب فضائل أصلية.

10. كونية الفضيلة

إذا كان أرسطو قد رفع العدالة إلى المكان الأول بين الفضائل، وبولس الحب، وغوته اللطف، وأدورنو الذكاء (أو التواضع في نهاية محاضرته **قضايا فلسفة الأخلاق**)، فإنهم يؤكدون بذلك، كلٌ على طريقته، الرابط الوثيق بين الرفاه والنية الحسنة، حسبما صاغته فلسفة الأخلاق منذ العصر الإغريقي. إنها فرضية الهوية/ التطابق بين حياة صالحة وحياة صالحة أخلاقياً، التي



انتقدها كانط بحدة. فقد قال في كتابه **نقد العقل العملي**: «إنه لمن المستغرب أن فلاسفة من العصور القديمة والحديثة على حد سواء، قد وضعوا الغبطة مع الفضيلة في درجتين متساويتين تماماً. في هذه الحياة (عالم الحواس)، أو أنهم قد تمكنوا من إقناع أنفسهم بمعرفة ذلك. لأن إبيقور، والرواقيين كذلك قد رفعوا الغبطة المنبثقة من وعي الفضائل في الدنيا، فوق الكل». إن ما يأخذه كانط عليهم هو أنهم «لم يُقروا بالفضيلة والغبطة كعنصرين مختلفين للخير الأعلى، فبحثوا إذن عن وحدة المبدأ وفق قاعدة الهوية». ليس لدى كانط ما يعترض عليه بصدد «وحدة» السعادة والأخلاق؛ إذ إنها تمثل بالنسبة إليه هدفاً ضرورياً لكافة التوجهات الأخلاقية. غير أنه يعتقد أن تحقيق هذه الوحدة في نطاق حياة البشر الزائلة «في عالم الحواس» يُعد وهماً. ولهذا يصر على أفضلية صارمة للأخلاق مقابل السعي الفردي إلى السعادة. وحسب فهمه أيضاً، لا تقتضي الأخلاق طبعاً «التخلي عن المطالبة بالغبطة، بل عدم مراعاتها عند التصدي للواجب. ويحتمل من منظور محدد أن تكون رعاية الغبطة واجباً على الإنسان؛ من جهة لأنها (وهي تشمل المهارة والصحة والغنى) وسيلة لأداء واجب، ومن جهة أخرى لأن نقصها (الفقر مثلاً) ينطوي على غوايات لتجاوز الواجب. ولكن الارتقاء بالغبطة الذاتية لا يمكن أن يكون مباشرة واجباً



مطلقاً، أو مبدأ لواجب».

هنا ثانية يصبح اللحن الرئيسي للأخلاق الكانطية جلياً: إن الفضائل الإنسانية تبقى في خدمة تنفيذ الواجب الأخلاقي، فيما تشجع الرفاه الخاص. لهذا، يقول كانط، على الإنسان «أن يأسف لكون حدة ذكاء هؤلاء الرجال» - وهو يقصد هنا أتباع إبيقور والرواقيين «قد أسيء استخدامها بين مفهومين شديدي التباين، مفهوم الغبطة ومفهوم الفضيلة، لإمعان التفكير في الهوية». هذا التعبير المجامل عن الأسف، لا يجوز أن يلهي الذهن عن مدى معارضة كانط لـ «قاعدة الهوية» تلك بين مبادئ السعادة والأخلاق. فقد كتب مرة بازدراء: «إن مهابة الواجب لا شأن لها بمتعة الحياة». وبجفاء مشابه تأتي الأطروحة النقيض: «إن النقيض الصريح لمبدأ الأخلاق هو: أن يصبح مبدأ الغبطة الذاتية أساساً لتعريف الإرادة».

لهذا لا يمكن وجود علم أخلاقِ فضائل مقبول إلاّ على قاعدة فلسفة أخلاق صارمة، لا تنشغل إلا بنوع أساسي واحد، هو الإرادة الصالحة. ويرى أن الأمر لا يتعلق، دائماً، بمجموعة من الفضائل المركزية، بل بما هو أكثر تأسيساً ويشكل الصراط لأسلوب حياة فردية مناسب، ويحسم بذلك موضوع كون شخصية إنسان ما صالحة أم سيئة. ليست الفضائل هي التي توجه الأخلاق، بل هو المبدأ الرئيسي المستقل للأخلاق، الذي



على كل الفضائل المنفردة أن تهتدي به، مقابل كافة التصورات عن السعادة الفردية والنجاح. إن مفهوم (**الأمر المطلق**) الذي قدمه كانط في **تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق** يقول بالمبدأ التالي: «تصرف فقط وفق تلك الحكمة التي يمكنك في الوقت نفسه من خلالها أن تريدها **قانوناً عاماً**».

إن اللافت في هذه الجملة هو مفهوم الحكمة Maxime. ومن كلمة الحكمة يفهم كانط، إلى هذا الحد أو ذاك، مجموعة قواعد ذاتية متعاونة في السلوك، مثل أن لا يفي الإنسان بوعده إلا إذا لاءمه ذلك. ومصطلح الحكمة يقترب بهذا المعنى من الآراء المتصلة بالفضائل، والتي يتزود بها الأشخاص حسب الحالة المهيمنة لأفعالهم. أما أخلاقياً، فينص (الأمر المطلق) على أن الحِكَمَ الجائزة هي فقط تلك، التي يمكن للمرء أن يريد من ورائها عقلانياً - دون تضارب وتناقض ذاتي - أن تصير قانوناً متبعاً من جميع الأشخاص العاقلين. وفي هذا الاختبار يرسب مثلاً الموقف المائع بشأن إعطاء وعد، لأن سوء استخدام ثقة الآخرين على نحو متكرر سيؤدي إلى تخريب قابلية الاعتماد على العالم الاجتماعي بأسره.

مع ذلك، فإن كلام كانط عن «قانون عام» يجب أن ينسجم السلوك الأخلاقي معه، يعد ملغزاً إلى حد ما. إذْ لا يمكن أن يكون المقصود ببساطة، أن أسلوباً سلوكياً مطابقاً يمكن أن



يمارسَ عموماً؛ فهناك كثير من أساليب السلوك هذه، التي لا علاقة لها بالأخلاق نهائياً. كما لا يمكن أن يكون المقصود هو أن مثل هذا القانون يمكن أن يحظى بموافقة عامة؛ فثمة قوانين لا يقبلها عقل وقاسية كثيرة، حظيت عبر التاريخ على موافقة. إذن لا يمكن أن يكون المقصود سوى أنه يجب على جميع الناس أن يوافقوا على هذا القانون، فقط في حال امتلاكهم لقواهم العقلية. ولكنهم بحاجة إلى سبب قوي ليوافقوا، وعمومية القانون وحدها لا يمكن أن تكون هذا السبب. إن ما ينتقص في مقبوسها (الأمر المطلق)، أو ما بقي مستتراً هو تعريف للجانب الحاسم للمراعاة الأخلاقية. فما الذي سيوضع تحت حماية القانون الأخلاقي العام؟ وباسم أي صلاحٍ/ خيرٍ يطالب هذا القانون بصلاحية كونية؟

إن هذا الصلاح لا يمكن أن يوجد إلا في يودايمونيا **eudamonia**[1]، أي في الدستور الأساسي لحياة إنسانية ناجحة، التي كُرّس لها عموماً تحليل الفضائل الإغريقي. فأرسطو يقول بفرضية وجود تيلوس Telos [2] للحياة البشرية تنبثق من استعدادات الإنسان الخاصة، وهي موجودة - بترجمة حرة - في التأهيل لحياة يسودُ فيها حق تقرير المصير وكرامة النفس.

---

(1) يودايمونيا: كل فلسفة أخلاقية مبنية على فكرة السعادة بوصفها الخير الأسمى.
(2) تيلوس: غاية، الاعتقاد أن كل شيء في الطبيعة مقصودٌ به تحقيق غاية معينة.



وينطلق أرسطو من مبرراتٍ معقولة لافتراض أن هذا النوع من الحياة يتصف بميزة موضوعية بالنسبة للأفراد، فهو يشكل جوهر حياة صالحة، مهما كان مدى كفاية ظروفه في أحوال مغايرة. ولم يأت أرسطو على ذكر وضع دائم من الرفاهية. فالحياة الناجحة في ظل الحرية ليست في نهاية المطاف امتداداً مستمراً للحظات من السعادة دون ثغرات، وليست حالة من «الغبطة» الدائمة بالمطلق، التي أحالها كانط بكامل الحق إلى عالم آخر. إن هذه السعادة الكلية - التي على المرء أن يتساءل، عما إذا كانت مرغوبة لنا - يمكنها أن تقود التوجه الوجودي والأخلاقي إلى الضلال. في حين أن النجاح في حده الأدنى دون أن يكون متواضعاً أبداً، والكامن في عيش الحياة في ظل الحرية وكرامة النفس، ينطوي ليس فقط على ميزةِ قابليةِ بلوغه في مدة الوجود الزائل للإنسان، بل يوجِدُ إضافة إلى ذلك نقطةَ الوصل الحاسمة، سواء لتشكيل الحياة الفردية أو لمراعاة الآخرين أخلاقياً. وانطلاقاً من المصلحة الخاصة يجدر بالإنسان محاولة العيش بهذا الأسلوب، الذي يعد على سبيل المقارنة، الأكثر فائدة وتلوناً وتنوعاً والأشد تحدياً للإنسان (وقد قدّم الاستعراض في فقراته أنواعاً منه). ولكن إذا كان هذا - في ظل أنثروبولوجيا حديثة ذات توجه كوني من دون تحفظات - صالحاً لكافة البشر، فلا بد من توفير الإمكانية لحياةٍ تعاش



في ظل الحرية وكرامة النفس للجميع دون استثناء. ليس ثمة سبب لاستثناء آخرين من الشروط الأساسية لحياة صالحة، هذه الشروط التي يدّعيها لنفسه لسبب وجيه. إننا كبشر مدينون لبعضنا البعض بأن نتعامل فيما بيننا كبشر.

إن الوجه الحاسم للاعتبار الأخلاقي ولتبرير قواعده الملائمة يكمن لذلك في إفساح المجال بالتبادل لحياة ناجحة. وحسبما عرضت فصولُ الكتاب **الكرامة، احترام الذات، التسامح، الحرية، العدالة والعقلانية** تعد الأخلاق هيئة لإتاحة الفرصة اجتماعياً لبلوغ حياة صالحة، لا لي ولك فقط، بل لآخرين لا على التعيين، وفي النتيجة للجميع.

إن قصد الاعتبار والاستحسان الأخلاقيين هو الإمكانية الاجتماعية لحياة ناجحة (تحتاج إضافة إلى ذلك إطاراً قانونياً وسياسياً). واتخاذ الحيطة تجاه الهشاشة الدائمة **لواقعِ** حياةٍ صالحة حسب تصوراتهم هو واجب أولئك المشمولين بحمياتها في الأحوال المناسبة. لكنهم لن ينجحوا في ذلك إلا إذا تمكنوا من إدراك علاقة الاعتراف الأخلاقي المتبادل باعتبارها بُعداً حاملاً لحياة صالحة، أي كعلاقة تمهد لهم الطريق إلى عالم الأمانة والثقة، حيث يكون التآزر والصداقة والحب على الأقل بمتناول اليد. ومن دون هذه الخبرة لا يمكن أن تتولد دوافع أخلاقية حقيقية إطلاقاً. إن الأخلاق باعتبارها وحسب وسيطاً مركزياً للحياة



الفردية الصالحة تهيئ الأسباب القادرة على تحريك مراعاة حياة الرفاه للجميع.

هناك صياغة أخرى لدى كانط للأمر المطلق تقترب في كل الأحوال من هذه القراءة: «تصرّف وكأنك ستحتاج إلى البَشر، مُمَثلين في شخصك كما في أي شخص آخر غيرك، كغاية، وفي الوقت نفسه ليس كوسيلة أبداً». في كلامه عن «غايةٍ» للبشرية، وبالتالي للأفراد المنتمين إليها، تتحركُ على نحو لا تخطئه الأذن، فرضيةٌ حول الحال الأفضل لحياة بشرية. «إن الطبيعة العاقلة» يقول في المقطع نفسه «توجد كفاية في ذاتها. وهكذا بالضرورة يتصور الإنسان وجوده الخاص». إننا لسنا قادرين على تحديد مصيرنا، ولكن على المشاركة في عملية تحديده، حسب استعدادنا وذوقنا وتأملنا ومسؤوليتنا - هذا هو نوع الحياة المهيؤون نحن له كأشخاص. إذن ما معنى احترام البشر الآخرين «كأشخاص»، ومطالبتهم باحترام مقابل؟ هذا يعني أن أُبقي لهم كأشخاص إمكانية الحياة **الصالحة** مفتوحة. بخلاف ما أراد كانط أن يراه، فإن مفهوم الحياة الصالحة مُتَضمنٌ مسبقاً في السلوك الصائب أخلاقياً. ومَن لا يريد أن يتكلم عن حال حياة ناجحة، فعليه الصمت حيال إمكانيات حياة منصفة.

لم يستند كانط في نقده لنظرية أخلاق الفضائل إلى أرسطو. ولكن حالما يرى المرء أن مفهوماً عاماً للفعل الصائب والمنصف



يحيل بالضرورة على مفهومٍ عام آخر للحياة الصالحة، تبدو علاقة نظرية الأخلاق الإغريقية بمثيلتها الحديثة مختلفة عما استخرجه كانط. إذْ يزول التعارض المعهود بين علم أخلاق «غائي»[1] يسترشد بـ **غاية داخلية** لأسلوب حياة إنساني، وبين علم واجباتٍ[2] ينطلق من **حقوقٍ وواجباتٍ** بلا حدود للبشر، وذلك لأن هاتين اللحظتين تنتميان إحداهما إلى الأخرى. فـ «مبدأ الأخلاق» و«غائية» وجودٍ ناجح يحيلان على بعضهما بعضاً. وهذه التبعية المتبادلة توجد من ناحية بين **مفهومَي/** مدلولي الخير الفردي والإنصاف الاجتماعي اللذين يمكنهما معاً توضيح المعنى الفعلي لـ «الاسترشاد بالخير» في الممارسة الفردية والجماعية. ومن ناحية أخرى، فإن لهذه التبعية أهمية عملية قصوى، إذ إن وظيفة توجيه الفضائل تكمن في التوسط بين أبعاد رعاية الذات ومراعاة الآخرين. إن آفاق الفضيلة تمنح سلوك الأشخاص شكلاً، يسمح لهم إجمالاً بأن يكونوا منصفين تجاه الآخرين وتجاه أنفسهم بدرجة متماثلة. وفي هذا الشكل يتبدى إدراكٌ، كان بوسع أرسطو وكانط أن يوحدا الرأي بشأنه: أي أن أفضل وسيلة لحماية الكرامة الذاتية هي في حماية كرامة الآخرين.

---

(1) علم أخلاق غائي Theleologie.

(2) علم الواجبات Deonthologie.



إن «المعيار الرئيسي لحياة مشتركة عادلة بين البشر» حسبما ورد في فصل العدالة من الكتاب، يحيل «على الشكل الرئيسي لحياة إنسانية صالحة. وهذا لا يقوّض «أفضلية الأخلاق» التي منحها كانط قيمة كبيرة، في مقابل تعسف النوازع والمصالح. إذ لا يمكن للمرء العمل بوصية المراعاة العامة للآخرين دون رعاية نفسه، والعكس صحيح. غير أن هذا لا يعني أن الأمرين متطابقين. إن احترام ومراعاة كرامة الآخرين يتطلب تنظيم وتحديد الطموح الشخصي، ما يجعل من الضروري التخلي عن تنفيذ الرغبات الخاصة. ثم إن الحافظ على العواطف الذاتية يخضع غالباً لديناميكية التجاوز، التي تتيح الفرصة لتصاعد التعدي على مصالح الآخرين. إن أي شكلٍ معقول للحياة الخاصة يتشارك فيه بطرق عديدة ومتنوعة قدرات وإسهامات الآخرين، ويشجع على التآزر معهم. لذلك، وباسم الكرامة الذاتية وحق تقرير المصير، لكل إنسان سبب موضوعي لقبول لا محدودية الروابط الأخلاقية، ولعدم التخلي عنها حسبما يشاء. إن كل يودايمونيا مترويّة تؤدي من الداخل إلى كونية أخلاقية.



11. مغزى الفضيلة

إذا كان إخراج الحوار الأخير بين أرسطو وكانط قد أدى إلى تفسير معقول، يكون مفهوم الفضيلة مفهوماً مركزياً، لا سيما لفهمٍ كونيٍ للأخلاق. إلا أن نتيجة استقصاء شامل (تقريباً) لازدواجية الفضائل والرذائل هي ما يؤدي أيضاً إلى تعديل الفكرة الإغريقية عن التطابق البالغ للسعادة والأخلاق. لكن حقيقتها الباقية تكمن في أن الإنسان لا يمكن أن يكسب الحرية والكرامة الذاتية لنفسه، دون أن يضْمَنها لآخرين لا على التعيين. ولهذا فإن الحرية والكرامة الذاتية فضيلتان مركزيتان سواء لأسلوب الحياة الفردي وللنواحي المركزية للاحترام تجاه الإمكانات الحياتية الأساسية للآخرين. إنهما دعامتان للحياة الصالحة وفي الوقت نفسه للحياة الصالحة أخلاقياً. والاسترشاد بهما يتطلب توازنَ كافة التوازناتِ الحرجة، حيث تحاول حياة ناجحة أن تشق طريقها. إن حسن السلوك إنسانياً يعني حفظ التوازن بين المطالب الملقاة على الذات ومتطلبات الدنيا عليها.

وفي بذل هذا الجهد يكمن مغزى الفضائل. فوظيفتها هي تقديم تأويل عملي لظروف الصلاح الفردي - وتصحيحها إن اقتضى الأمر - والإنصاف الاجتماعي. وجدوى مهارتها كلها هو في توحيد المكوِّنين معاً، على الرغم من شدة توترهما. وبتفسيره



الكوني ينفّذ السلوك المنصف نوعاً من التطبيق اليومي لمبادئ وقواعد عامة لمراعاة الإمكانات الأساسية لحياة بشرية صالحة مشتركة. والفضيلة تحوِّل ذلك إلى مواقف مرتبطة بالشخصية وإلى أفعال منسجمة معها. وبالتالي فإن نظريةً فلسفية للفضيلة لن تكون في نهاية المطاف وحسبما قال أرسطو، سوى تفسير «بخطوط عريضة» للمتطلبات التي تقود أسلوب حياة صالحة.

وفي هذا يبقى قانون عدم قابلية الفضائل للتجزئة ساري المفعول عموماً. والميزات وكذلك المثالب المتعلقة بالشخصية، والتي قد تجنح أكثر إلى تشجيع الصالح الشخصي أو قد تميل أكثر إلى تشجيع أو تعطيل مصالح الآخرين، فإنها تعمل يداً بيد وبطرق متنوعة. وفي كلا الحالين لا يمثل فريق الفضائل أبداً مجرد وسيلة لبلوغ الخير. وما دام البشر قادرين على مجاراته، فإنه يشكل على الأغلب **شكلاً** ملائماً لأسلوب حياتهم ككل. وسبب تواجد الفضائل الكثيرة ووحدتها المتقلقلة هو لوضع الصالح الخاص نصب العينين، ولكن دون أن يغيب صالح الآخرين عن نظرهما؛ يجب على الفضائل أن تقودنا إلى حيث تُمنَع هيمنة احتقار الذات والآخرين. لكن المجون والعبث والأنواع الأسوأ من الرذائل تحول دون وصولنا إلى هذه الغاية.

إلا أن هذه ليست غايةً مثل أي غاية أخرى. ومهما عزم الإنسان، فالفضائل تمنح متابعة هذا القصد شكلاً، هو غاية



في حد ذاته، لكنها لا تكتمل إلا في سياق متابعة مقاصد كثيرة أخرى. وهنا لا يمكن للإنسان الوصول إلى الهدف، وإنما فقط أن يتمسك بالاتجاه - بمعاناةٍ وتعثرٍ وتأرجح - طالما بقي قادراً على التمسك بالاتجاه عموماً. فإنْ بلغ الإنسان هذا الهدف، فقد توصل إلى كل شيء، مع احتمال ألا يكون في الحياة قد «حقق» شيئاً يلفت النظر. فالأخلاق تتيح إمكانية أن يخفق الإنسان في الدنيا، دون أن يخفق أمام الأخلاق نفسها.

ثمة رحلات يتمنى الإنسان لنفسه فيها ألاّ تنتهي، لأن الوصول يعني التحرك مجدداً ضمن أطر ثابتة. إن رحلة لا تنتهي في حياة مَن يشرعون فيها، رحلة تجدد مقاصدها باستمرار وتغير مساراتها دائماً - إن مثل هذا العرض المغري لا يقدمه سوى مكتب سفر الفضائل.



الخاتمة

لولا قدْر كبير من القناعة الذاتية لما كان تأليف كتاب من هذا القبيل ممكناً، ولولا نفحة من الأُنس لما سارت الأمور على ما يرام أيضاً. هنا وكما في كل مكان لا يمكن للإنسان كسب الاستقلالية إلا بالتبعية للآخرين. لا بد من أن أتوجه بشكري إلى كثيرين من الذين اقتطعوا من وقتهم ليناقشوا معي أجزاء وصياغات هذا الكتاب، وفي مقدمتهم توماس أشْهوير، إيڤابَكْهاوس، إيڤا بودِّبرغ، شتِفان داينِس، پيترا إغَّرس، ماركوس غابرييل، شتِفان غوزِپات، هِلِنا إسترغراس، هانس أولريش غومبرِشت، ڤيلْفريد هينْش، توماس هوفْمَن، أنْغِلا كِيلر، ياسپر ليپتوف، غيورغ لومَن، كارلوس پرِدا، آرنْد پولْمن، فريدِريكِه پوپ، سِباستيان رودل، ألكسندر روسلر، مارتين زار، بِن زيل، تورشْتن زينْدرمَن، ماريو ڤِنينغ، توماس ڤورتْشِه ورولف تْسيمرمَن الذين أغنوني باعتراضاتهم واقتراحاتهم. وأخص بالشكر راينر فورسْت (الكانْطي المفضل لدي) وأخيم ڤِسْبر للتعاون الملهم في إطار مشروع عن «مصادر المعيارية الأخلاقية» في نطاق بحث مجموعة الأساتذة الجامعيين «تشكيل نظمِ معيارية» في جامعة يوهان ڤولفغانغ غوته - فرانكفورت



على المانين.

المقبوسات المأخوذة من **أخلاق نيكوماخوس** لأرسطو تعود عامة إلى الترجمة الجديدة الممتازة لأُروسولا ڤولف (راينبك 2006)، والتي استفدت من تعليقاتها، حيثما وجدتُ فيها قراءة مغايرة ففضلتُها. كما حصلت على المساعدة من زائراتِ وزوارِ محاضرةٍ حول موضوعاتِ هذا العرض ألقيتها في الفصل الدراسي الشتوي 2009/ 2010. وأخيراً ما زلت أذكر جيداً حواراً مع ميف كوك في صيف 2008 بمناسبة حفل عشاء على شرف ألبرشت ڤِلْمر في عيد ميلاده الخامس والسبعين. فقد حدثتها عن خططي لهذا الكتاب وذكرت بشيء من الفخر أني وضعت لائحة ضمت حتى الآن أكثر من 50 فضيلة ورذيلة، سأتناولها بالبحث فيه. فأجابتني بعفوية: «ولكن هناك أكثر من 500 منها»، وكم كانت محقة!



لائحة توزيع الأدوار[1]

تتضمن اللائحة جميع الفضائل والرذائل الـ555، التي تناولها العرض أو لامسها فحسب.

الاعتقاد بالخرافات	عدم الحساسية	الرزانة	الإلهاء
النفور	عدم العناية	التكلف	الدقة
الحماقة	النضج العقلي المبكر	الاستحسان	الادعاء
الحذَر	التطاول	اللطف	قابلية التأقلم
العطف	الإيحائية	الاحتيال	سلامة النية
الريبة	التكبر	الزهد	التطفل
الفطنة	الانتفاخ	الانفتاح	الاكتراث
الحرَن	الاستقامة	المشاغبة	حسن التقدير بالنظر
الاحتمال	الاتزان	الانشراح	الفجور
الموثوقية	الاستبداد	التوازن	التفاهة
الجهل بالفنون	الرأفة	التأني	الموهبة
التحمس	الإصرار	ضبط النفس	الشتم
اليقظة	الميل للراحة	الحيطة	التواضع
ضيق الأفق	الاستحواذ	التعقل	الخداع
الميل للخدمة	التزمت	التعليم	المشروعية
السأمُ تخمةً	التجديف	العمى	الغباء

(1) رُتِّب الجدول في الأصل وفق الأبجدية الألمانية.



المحدودية	الخبث	الوحشية	الفتنة
الجسارة	الحذق	الاكتفاء	رباطة الجأش
البلاهة	الامتنان	الخشوع	ملَكة الحوار
المباشرة	الكتمان	النأي	النظام
الدوغمائية	طول اللسان	الهلوسة	طول الأناة
الحمق	الغموض	الخيلاء	التلميح
القدرة على التنفيذ	الأصالة	الشهامة	الأنانية
التهيب	النخوة	الطموح	الاستقامة
إدمان الشرف	الاجتهاد	الغيرة	الاعتزاز بالنفس
الجِماح	التوهم	السذاجة	ملكة التعاطف
قلة الكلام	العُجب	الأناقة	الفصاحة
البر بالوالدين	التذوق	الحساسية	الاستياء
الطاقة	ضيق الأفق	التعفف	الحماسة
الإحجام	العزم	الاسترخاء	الامتثال
ملَكة التذكر	الجدية	الانفعالية	الظرافة
الميل للانبساط	التهور	الأريحية	الزيف
التطرف	القدرية	الكسل	الجبن
رهافة الإحساس	الحقارة	الدهاء	الهوَج
الفظاظة	الدأب	المرونة	الوجاهة
الحظ	الوقاحة	العطاء	الحرية
الصراحة	التساهل	الدماثة	المسالمة
المجون	البشاشة	الورع	التخوف
الرعاية	الشناعة	الصبر	اللؤم
الطاعة	الشبق	البخل	راحة البال

الدقة	العبقرية	العناية	الاستقامة
العدالة	المكر	المهارة	الذوق
قلة الذوق	اللباقة	الثرثرة	دقة الشعور
طلاقة اللسان	الحنكة	الضمير	يقظة الضمير
البراعة	العادة	الجشع	الايمان
اللا مبالاة	ثبات الجأش	الحظ	القسوة
الرشاقة	التبرم	الجفاء	السخط
جنون العظمة	السماحة	التبجح	السخاء
كثرة التفكير	الاتقان	سلامة الطوية	طيبة القلب
حب التملك	الفتور	الصرامة	قسوة القلب
العناد	الكراهية	البشاعة	الغدر
المرح	التفضل	النفاق	حب المساعدة
الشغف	الحيلة	الكبرياء	الدجل
الأمل	التهذيب	الفراغ	الفكاهة
الغطرسة	فرط الحساسية	الجهل	عدم الولاء
موهبة الارتجال	البذاءة	عدم الاكتراث	الخمول
المبادرة	عدم المنطق	العفاف	الذكاء
التعصب	الانطواء الذاتي	السخرية	اللا عقلانية
الخبال	سرعة الغضب	البرود	التهكم
سرعة التقلب	العفّة	حب الأطفال	القيل والقال
التفاهة	القنوط	الفطنة	الشح
الغنج	الهزل	المواظبة	التركيز
الفساد	الإبداع	موهبة النقد	الجرأة
الابتذال	الملل	الصبر الطويل	العاطفية
الإهمال	المزاجية	صفاء النية	التخاذل



شهوة الحياة	الحيوية	سرعة التصديق	المهارة اليدوية
الطيش	الهوى	التجرد عاطفياً	التبلد
الأُنس	الحب	صنع المعروف	عدم الرقة
الحيلة	الولاء	الرغبة	الشهوانية
التكلف	مراعاة الاعتدال	الشطط	الاكتئاب
التذمر	الرفق	الإحسان	كراهية الدنيا
امتهان	الحسد	الضجر	الارتياب
التعاطف	الشفقة	بلا عناء	الرشد
العافية	التنعم بوقت الفراغ	الشجاعة	الخور
التفكر	اللين	التهاون	المراعاة
الإيثار	السذاجة	النرجسية	الطبيعية
الحسد	النرفزة	خفة الظل	الفضول
النبل	عدم الاكتراث	الحصافة	السطحية
المصارحة	الإخلاص	العجز	الانتهازية
التفاؤل	حب النظام	الهوس بالترتيب	الابتكارية
الحذلقة	هوس الدقة	الهوس بالكمال	التشاؤم
الشطارة	إهمال الواجب	الفنتازيا	المزاج البلغمي
الإسفاف	عدم اللباقة	الحدة في الحوار	الحضور
الادعاء المتطاول	الحياء الكاذب	الولع بالأبهة	دقة المواعيد
حب الانتقام	المكر	العقلانية	الواقعية
العصيان	استقامة الرأي	نظافة اليد	النزاهة
سرعة الاستثارة	الاستسلام	الاحترام	العقوق
الضغينة	الندم	حب المخاطرة	قسوة بلا مبالاة
الهدوء	حب المجد	الحِلم الدمث	الرخص الرث



الشماتة	الشيطنة	الحياء	الخلاعة
العار	الألمعية	زخرف القول	الرياء
الخجل والتهيب	التباطؤ	المكر الأريب	دعة النفس
التملق	الجمال	الانحراف	الخشونة الفظة
الحشمة	اضطراب الحركات	لزوم الصمت	الغباوة والثقل
عزة النفس	الاستقلال	التحكم بالنفس	خداع الذات
معرفة النفس	الغرور بالنفس	الاكتفاء الذاتي	تزكية الذات
اليقين بالنفس	حب النفس	الرثاء للذات	الاعتماد على النفس
خداع النفس للنفس	الثقة بالنفس	تحقيق الذات	الرضا عن النفس
رقة المشاعر	العاطفية	الرصانة	التمتع بمباهج الحياة
الارتياب	تأنيب الضمير	البطش	التآزر
العناية	خلو البال	السيادة	الحِرص
حب اللعب	إدمان اللعب	العفوية	حب السخرية
الهشاشة	الحدس	الصمود	القوة
العناد	التصلب	الأسلوب	انعدام الذوق
الفخر	الطموح	الجد	حب الشجار
الحزم	العته	التعنت	الكياسة
قلة الذوق	البسالة	قوة العزيمة	الخمود
التسامح	الجنون	الجرأة الجنونية	عدم اللباقة
الغباء والسخف	الفتور	الوفاء	الطيبة والإخلاص
التحدي	الكآبة	سوء النية	السأم والضيق

العنجهية	البطر	الفيض	نظرة عامة
لطف المعشر	التدبر	النشاط الهائج	عدم الاستقامة
البساطة	الشراسة	الإصرام والعزم	الاستهتار
ما لا يُحسب حسابه	عدم التواضع	صفاء النفس	نكران الجميل
عدم التسامح	عدم الحساسية	رباطة الجأش	نفاد الصبر
التبرم	الجلافة	عدم الطاعة	عدم المهارة
الجموح	رفع الكلفة	قلة الأدب	قلة الحياء
عدم الأهلية	ثورة غضب	التشدد	عدم الانحياز
البراءة	عدم الاستقلالية	عدم الأمان	الإمتاع والتسلية
الخنوع	الصراحة العارية	القحة والوقاحة	قلة الأدب
دون تظاهر	عدم الانحياز	عدم الوفاء بالوعود	القدرة على الحكم
المسؤولية	الالتزام	الاستبياع	مرارة النفس
الاضمحلال	التنطع	الفضل	اعتلال المزاج
العفو	النسيان	الإثباط	الأمانة
الميل إلى الكذب	التجاسر	الخيانة	الثعلبية
التحفظ	الخباثة	غرابة الأطوار	حب التبذير
الكتمان	الصلح والوئام	التعقل	حسن التقدير
التظاهر والنفاق	المغالاة	العناد الأصم	الغواية
الثقة	السرحان	الإهمال المتعمد	التبلبل
الخور واليأس	المعذرة	النهم والشره	الاحتمالية
الانحياز	العراقة	الحذر	البصبصة
اليقظة	المخاطرة	الصدق والإخلاص	حب الحقيقة



الدفء النعومة التباكي الحكمة
التوحش النهم المعرفي الفطنة حسن النية
الشهوة الجنسية الكرامة الغضب التهيب
العاطفة الرقيقة الرقة شرود البال التصميم والعزم
الشجاعة الأدبية السخط الرضا الفسق والإباحية
الميل التحفظ الأمانة الطمأنينة
الاستهزاء

111 فضيلة، 111 نقيصة

إن الفضائل والنقائص أقرب إلى بعضها بعضاً مما يعتقد الإنسان. إنها أشبه بأزواج في حلبة رقص، يدور أحدهما حول الآخر ويتباعد ليعود فيتقارب ثانية. وفي حركاتهما يصعب التمييز فيما بينهما، ما قد يؤدي إلى قلقلة أسلوب العيش الخاص للإنسان.

وكما في عرض مسرحي يقدم الكاتب الفضائل والنقائص بوصفها شخصيات تكشف بأسلوب فني رشيق طبيعة العلاقات الداخلية فيما بينها لتوضَحها في تشعّباتها وتفرّعاتها. وهدفه من ذلك هو أن يتمكن الإنسان من أن يعيش حياته الفانية بإحساس يقظ، ليقدم أفضل ما عنده لنفسه وللآخرين.









